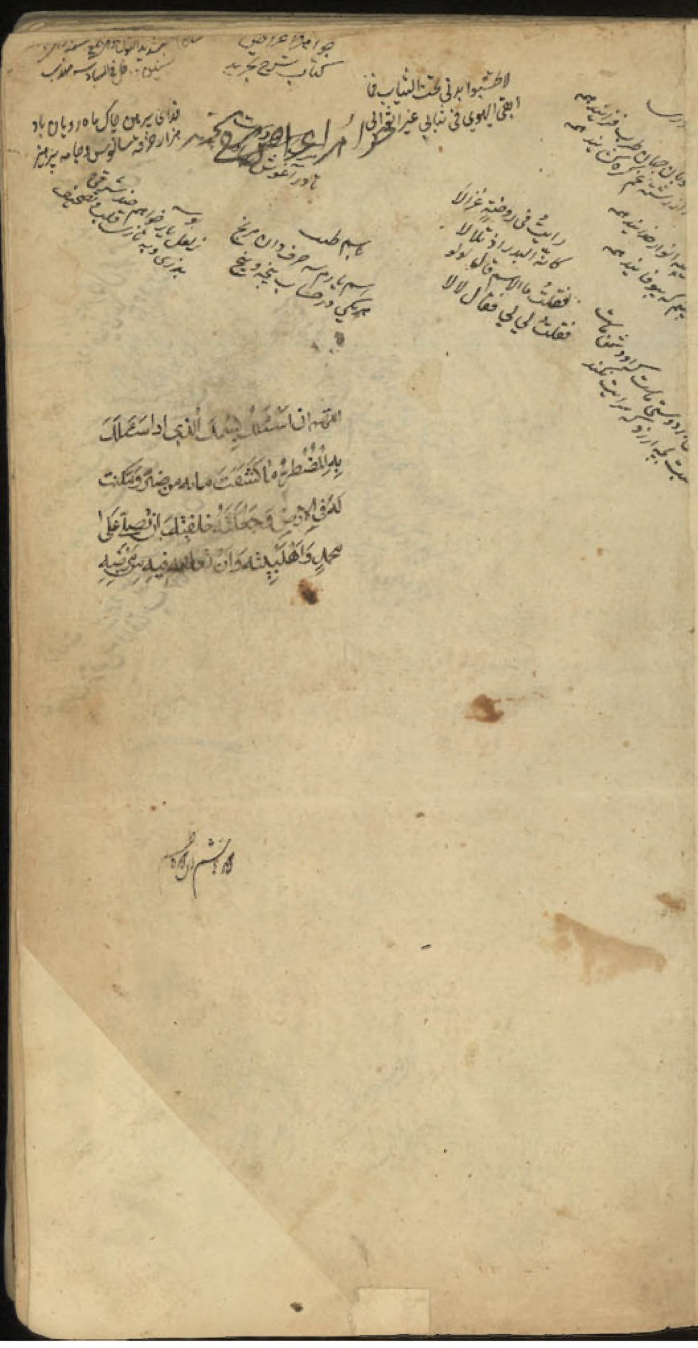
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: شرح تجرید قوشچی جلد ۲
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب ۶۱۲۶۳ / ۷۹۹۵
۱۰۴۲۸
بازدید شد ۱۳۸۴
۱۰۴۲۸
بازرسی شد ۶-۳۷
۱۰۴۲۸



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجوهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحث الجواهر
الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فيجب ذكر الاصل ليتم بيان احواله
على ما راحه الى العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل
بعض الاعراض على احوال الجواهر كالسيال على حركة والسكون على ثبات
وقطع المسافة المتناهية بقطع المتناهية على عدم تركب الجواهر الاولى الغير المتناهية
وغير ذلك مما يطلق عليه استقراء مباحث الجواهر وايضا ما يعرف الجسم الطبيعي بالكمية
بعد البعد والزاوية والقسمة الكمية الكمية مجملا في الموضوع وهو المحل المتقوم
والمراد بالكمية في الموضوع هو الحلول فيه لا الاختصاص القائم وهو العرض لا يحل
يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل الصدق او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر فهو
عرف الجوهر حيث جعل المقسم هو الكمية فان الكمية اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا
كان فرعيا لان تعريف الجوهر حينئذ هو الموجود لا في موضوع ومعناه ثابت
اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس الواجب بثابت وجوده عينا وهو المتقدم
عن الماهية اعني المحل المتقوم بالحلول في ذاته وفقد الاحتياج في ذاته وفقد الماهية

يمكن دفع الاشكال بتقسيم القوم بان المقسم هو الجوهر المتحقق بوضع يكون التقسيم فيه
واقعيا تحقق اقسامه جميعا اذ عرضه ضبط ما يثبت عنده هو الجوهر اما
يحتمله العقل اذ لا غرض تحكما يتعلق بالبحث عن الامور المحتملة عند العقل
الذي يتحقق عنده وبما قررنا ظهر ايضا ان الاصل في تقسيم الاقسام
بل مجرد احتمال يجوزه العقل فتامل ع م ن

وهو العنصر او مفارق عن المادة وهو المجرد في ذاته جوهر فعله وهو المفارق او مقارن لمادة
فان لم يكن مجرد الجوهر الفرد وهو الجزء او فرض الماهية نوع حقيقي فالاول
مركب او غير مركب وعلى الثاني فان استقل المادة قبل التركيب العنصري فالاول
فيتقسم الجوهر المفارق فرض المادة والصورة او يكون جوهر والصورة
منهما من الجوهر الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا يمكن الدلالة على ان الجوهر المركب
من الجوهر المحل والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير متحيز
مركب من جوهرين احدهما حال في الآخر مقوما له ثم اذا تقرر بالآخر لا يمنع الانحلال وهو
المركب اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون مسببا لوجود جزء وهو الصورة
او لا يكون وهو العرض وكذا اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او لا وهو البسيط او متحيزا
او لا جزء منه وهو اما ان يكون مركبا من الجسم وهو النفس او لا وهو العقل او لا جزء
وهو العقل او جزء والموضوع والمحل متغايران جعلا اسم عام والعموم والخصوص من وجه
ذكر ما لا موضوع اختصر مطلقا من المحل لما مر ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون حالا
في محل ثانية كالماء وقد يتركب في موضعه الى غير الاختصر مطلقا اسم مطلق يعتبر الاعم
مطلقا وكذا المحل والعرض فرقا من العرض هو الحال في الموضوع والمحل بحيث لا
كالصورة في الحال اسم مطلق من العرض وبين الموضوع والعرض نسبة لان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال
الكتابة فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانه محل لمسافة وليس يصدق كل محل
فهو عرض لان المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال
لحال الصورة وظاهر ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال
والجوهرية والعرضية من قوانين المعقولات التوقف نسبة احدهما وسط واختلاف الاشياء
بالاولية والمعقولية اشتراكه عرضي اختلف الحكماء في ان الجوهر هل يتجسم لما تحته

واختار المصنف انه لا يمكن ان يكون الجوهر كالعرض بل يكون الجوهر الاعراض والجمع
على ذلك لو جوز الاول لم يكن الجوهر والعرض متضادين لا يمكن اجتماعهما في وسط اذ لا يمكن
مجيء جوهر على ما تحتهما الا بوسط فان كان فرد اثبات جوهر به التصور الناطقة والصور الحالة في
الاجسام على نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا
في اثبات صورة القابلة والاعضاء والالوان لكن يحتاج الى استدلال فيه بكون شيء من الجوهر
جنسا لكثرة الاشياء كما قرر بكون الشيء لذلك الشيء والعبارة ذهن الشيء
هو الشيء اذ كان الشيء مصوبا بالكثرة والتسلم لزمه ذكر ما امتنع فيه فلا يمكن
بكونها بل التصور من التصور هو المدبر لعبد المتصرف في هذا امر عارض لما خارج عن ماهيتها
وكذا الحكم في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه فمن الامور لا يمكن الاحتياج فيها
الى تحصيل اصول الذات لم يفهم من الجوهر والعرض كلاهما معقولان بالكنه من الانواع بالتشكيك
فان انواع الجوهر تتصف بها والى الجوهر بعضها وكذا انواع الجواهر اعراض بعضها او امر يعرض بالعقل
والذهن لا يمكن معقولا بالتشكيك على ما هو ذهن له وذلك بالتمام اختلاف انواعها حقيقة
الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر الذاذكر في بيانه على تصور بحقيقة
انما يدل على ان المعقول بالتشكيك لا يمكن ذاتا بحيث لا يمكن من الاحوال الرسمية بعضها بالتشكيك
لا على انه لا يمكن ذاتا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما يكون من الانواع الذي
جنسا بحيث يمكنه الثاني ان المعقول من الجوهر امر شيء عرضي في الجنس على ما يكنه كذا المعقول
من العرض فان تعقل الجوهر انه المستغني عن الموضوع وتعقل العرض انه المحتاج الى الموضوع
والاستغناء في الذهن غير المفهوم الذي يحصل فيها حتى يكون العبارة له ما يعبر عنه عن الموضوع
والذاتي لا يمكن كذلك فان ثبت لما هو ذاتي له والمنطق مرجع بما يعبر والطلب
امر سلبي لا يعلم عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدم لا يمكن جنسا للانواع المختلفة
قوله المعقول منها شيء الذي عرض انه لا يمكن الوجدانية الجنسية عرضية

في بيان ان العرض لا يصح عليه الانتقال

لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الجسم
لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجوده المشخصات في الخارج فالعرض
اذا لا يتوقف وجوده الا بموضوع يعينه فلو انتقل عن هذا الموضوع المعين واحتاج ما يعينه
العرض الى مشخصه اخر احتاج عند انتقاله الى الموضوع الاول فيه نظر لانه يجوز ان يكون
متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه حصل
بحصول سبب التشخص الثاني ولم ينعدم ولا يكون التشخص بها امرا مبهما بل كل واحد
فان اجيب بالتسلم نوارد على مستفيد على معلول واحد شخصي فلا فائدة عرفان الدليل
انما قام على امتناع نوارد ما على سبيل الاجتماع دون التعاقب والله اعلم هذا الدليل لمدعاه
على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان وهبا الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج
الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتوقف وجوده الا
بعينه فلو انتقل عنه الى الحيز المعين واتفق انتقاله الجسم لانتقال حاجة الجسم الى الحيز ما
في حال من احواله اعني الحيز الذي في وجوده او تشخصه فلو اتفق الحيز المعين انتقل بحيزه المعين لا وجوده
او تشخصه كما في العرض لانا نقول اما على طريقة ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز
مع انه لا يتصور وجود الجسم المشخص الا في حيز فكما ان العرض لا يتصور وجوده المشخص الا
وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فتشخص هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون
امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمها او في جزء
من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم
بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ولكن الجواب الاول
فانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نسلم هذا الدليل

بعينه

ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى حيز مع انه ذلك الموجود المشخص فيكون الجسم محتاجا
في وجوده والى تشخصه الى مكان معين وحيز ولسلمهم في الحيز ثم فان دليلهم في الحيز
بنفي باختصار ان تشخص الجسم لماهيته والا لم يتغير فبان المراد بالمشخص اعراض تشخصه بالاختصاص
او امور متعلقة به يتخصص منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص بتنبها الى التخصص بالفصل
له النوع ليس تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل من
شخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من حيز اخر فاذا انتفى ذلك الحيز
الذي حصل به التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن
ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على امتناعه والحكماء انه جائز بل واقع واختار المصنف
الحكماء فقد يتعلق الحال الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان او لا في الحركة
كحلان في الجسم وكالمتوسط والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح الحالي في
الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة
فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان النقطة موالخط وذا الخط
هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط صحيح ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض
ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجودا فانما يقوم
بالجسم والسرعة والبطوء لا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر متحقق بتحقق سكنات
او اكثر باعتبار ما يسبق سرعة او بطوءه ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركة
انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات
اللاحقة للحركة بحسب الاضافات الى حركة اخرى لقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف
باختلاف الاضافة فيكون السرعة بطوءا بالنسبة الى الاسرع وبالعكس فليس هناك عرض هو الحركة وآخر
هو السرعة والبطوء ولو سلم لزم امتناعه بوجهين الاول انه يعني قائم العرض بالمحل الذي هو
في الحيز فما يقوم بالعرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء مقابلا في الحيز والحيز بالذات

ما تم مدة

بحث ان العرض هل يقوم بعرض اخر ام لا

ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فاما بالاخرة من جوهر منتهى التسلسل او العرض
ضرورة استناد قيام العرض بعرض جنسه بقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل
بذلك الجوهر بل هو اولى لان القائم بنفسه احق ان يكون محلا مقوما للحال لان الكل في حكم
الجوهر خارج ومعنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء
بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول اعتبارا والثاني مقوما وان لم يكن ذلك
الاختصاص معلولا لها كاختصاص السبب بالمسبب والجسم بالمكان ويحتمل امران الاول
ان التحيز صفة للجوهر قائم به ليس التحيز متحيزا بتحيز آخر والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فلا يكون
التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد من ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتحيز في التحيز فاذا كان في
الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو مشترط الشيء بنفسه والتسلسل ان قلت
بعد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز بشرط قيام تحيز آخر به وهكذا الى ما لا يتناهى
الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته ثم اتصافه بالعرض
بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناشئ عن بعض
الاعراض مثل ان يكون عرضا نفس العرض الجوهر الذي اليه انتهاء كالسرعة لكم كذا وذلك
لو صح اي منافاة الحس لا يتجزى بالاحتمال احترز عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال
يريد ان من حقيقة الجسم الطبيعي وجوده بالجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد وابالابعاد الثلثة
خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ثم اراد وابالقبول الامكان بعينه ان يكون مخلوطا
كذلك وانما عبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ما لم تكن موجودة فيه كانت
كالمكعب مثلا قابلية الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما المتمع بقاء الجسم الطبيعي بعينها
اقول ويرد في الشهود قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة بعد
غير مقيد مع وجود قيد الامكان بل محل لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه عن الجوهر الفرد
لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها

ابطال الجزء الذي لا يتجزى

على الوجه المذكور لتحقق كون المتصف بها في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا
للابعاد كشيء لا على هذا الوجه لا احتراز عن السطح على قبول الابعاد وجه عن الحد بالجوهر كما ان التعليم
اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج بقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي ليس بالف
من اجسام او مركب وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلف كالحجر
والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
او لا وعلى الاول يكون فيه جزء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام
والا لكان جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل في اجزائه لا يتجزى فاما مستحيل في حق
المتكلمين واما غير مستبعد وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان يكون شيء من الانقسامات حاصلا
بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل البتة اصلا والا
لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا فيه بالفعل وقد فرض كونه كذلك فيه هذا خلف
لانقسامه فاما غير مستبعد وهو مذهب جمهور الحكماء واما مستبعد وهو مذهب الشيخ
صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض
يكون فيه جزء بالفعل لا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات
الثلث والا لكان جسما فيكون المركب جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد
بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما
في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او من كل منهما او من احدهما مع
الاخرى وهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار الامة مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي
لا يتجزى وامتناع وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو باطل مذهب
محمد الشهرستاني ايده الله تعالى بالاحتراز الى الجزء الذي لا يتجزى حين تلك الاحتمالات المتصلة
لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة

الخلل اديان حقه
النحل اديان باطله

ابطال الجزء في نفسه

فقط او في جنبه فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي
لا يتجزى فلذلك نبدأ بذكر ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده
وهو ان التحيز بالذات لا بد ان يكون بالمحاذاة من جهة الفوق غير المحاذاة من جهة التحت وكذا
المحاذاة من جهة اليمين غير المحاذاة من جهة اليسار وكذا المحاذاة من جهة القدام غير المحاذاة
من جهة الخلف فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون له ستة اقسام في الجهات الثلث لا يقال ان هذه
الجهات الست اطراف الخارجة فيلزم التعدد في الطرف الحاوي لها
فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كانت من الانقسام
ظاهرا وان دخل طرف الخط في جزء من طرف السطح في جزء من طرف الجسم فالا كان الاشارة الى احد
طرفيه بعين الاشارة الى الآخر وهو محال فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير منقسم فيكون منقسما
ولو وجد فيه الانقسام لكان يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى في نفسه وعلى استحالة
الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منهما الاجسام الموجودة في الخارج
والدليل على استحالة الخط والسطح الجوهريين فانهما غير متحيزين بالذات وغير قائمين بالمتحيز
والبديهة تحكم بان الجهات والاطراف ظاهرة متحيزة بالذات وقائمة بالمكان والثاني
من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص
بقوله لجواز المتوسط يعني اذا فرض جزء من جسم من حيث هو في الفلسفة فلا بد ان يكون له الوسط
والطرفين من التماس الا لزم ان يكون له احد طرفيه فقط والداخل مما لم
يعد التأليف في ذاته في الجسم فاذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انفصال الوسط
لان ما في منه احد الطرفين غير ما في منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط مثلا
فينقسم وهو خلاف المفروض ولم يكن الوضع عين الطرفين لزم ان يتعين لو وضعنا على كل من طرفيه
من اجزاء وزنه كانت اوضاعا وسعة اوضاعا غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه
اي الجزء الذي

جزءا الاعلى المتبادل وفرضنا تحرك كل منهما منوجها الى الآخر حركة على السواء في العود
والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون في ذلك التلاقي بان يكون احدهما
باسره على الطرفين والآخر باسره على الوسط والا لم يتساويا في الحركة لان الا يكون
يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انفصاله قطعا
ثم اذا كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد منهما
الى الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الجسم باعتبار ما مع كونها
غير منقسمة فرضا ولا يخفى ان هذا الحال يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل يلزم
ايضا من تركب السطوح من اجزاء ولزوم تحرك جسم من السطوح فيلزم استحالة
الجزء دون استحالة الجزء لانا نقول فيه ما ذكرنا اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون
بعض اجزائه محالا وليس الاجتماع مما يمكن تصوره محالا فلا يكون شيء من اجزائه
الجزء محالا في نفسه فيستحيل استحالة اوزانه على التبادل بعني لو وضعنا كل جزء
منفرد اربعة كانت اوضاعه وضعا غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل ووضعنا
تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على الحركة السواء في العود والبطء والابتداء
فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون من الجزء المتوسط فيلزم
ان يتحاذيا بان يكون على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يكون يتحاذيا
على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر
على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزء من المتحركين مع انقسام الوسطين
ويلزمه ايضا التشكيك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان
يشير الى الزام اصحاب الذهب بالتشكيك بقوله وقد يلزمه التشكيك اجزاء
الرمل الى الطول العظيم بحسب ذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا حرك الجزء الذي
من الخط وهو الذي على الطول العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي في الابعد تحرك

فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وقد تقدم ان كل جزء من الحركة الموجودة في الحال
منقسمة او غير منقسمة الا ان الحركة بسيطة والزمان مركب من اجزاء بعضها ماض وبعضها مستقبل
لكونه غير قار لا يمكن فيه كل جزء الحركة الفرضية بل موجودة في الحال موجودة بها وبالجزء
الموجود احد جزئيها فيه منقسمة فيقع الشك في تعلق المسافة الفرضية بالحركة في الحال
على تقدير منقسمة والا فيه انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزء
المسافة الفرضية الحركة في الحال عليها غير منقسمة في الجزء الذي لا يتجزى وهو الطرف
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال بعينها مطلقة قوله لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدومان قلت لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي والمستقبل من الحركة موجود في الحال
موجودان في الحال والماضي من الزمان والآن والآن موجود في المستقبل من الزمان والمستقبل
من الزمان الى المستقبل والحال والماضي من الزمان موجود لان الزمان موجود فهو لم يكن الا موجودا
لم يكن للزمان وجود حال الماضي والمستقبل من الزمان معدومان في الماضي حال
معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والآن الذي هو غير منقسم
بالوجه الذي اجزاء الزمان المتتالية في الوجود لم يكن بتمامه موجودا في وقت من الاوقات
واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة
لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الزمان المعمول في الخارج دائم من نفسها
في الزمان مطلقا فان الماضي والمستقبل معدومان قلت لا نم انهما معدومان في الحال
والمستقبل معدوم في الحال ولا يلزم نفيهما في الحال بعينها مطلقا لا يقال ان وجود
الزمان الماضي ظاهر لوجوده في الماضي او في الحال او في المستقبل او الاجزاء مطلقا
وكذا الاول والآن لم يكن لان اجزاء الزمان غير الشيء فلا يلزم الماضي ان

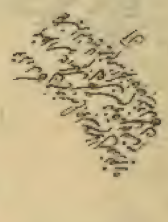
موجودا بعد وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم دليل على ان الحركة ايضا غير موجودة

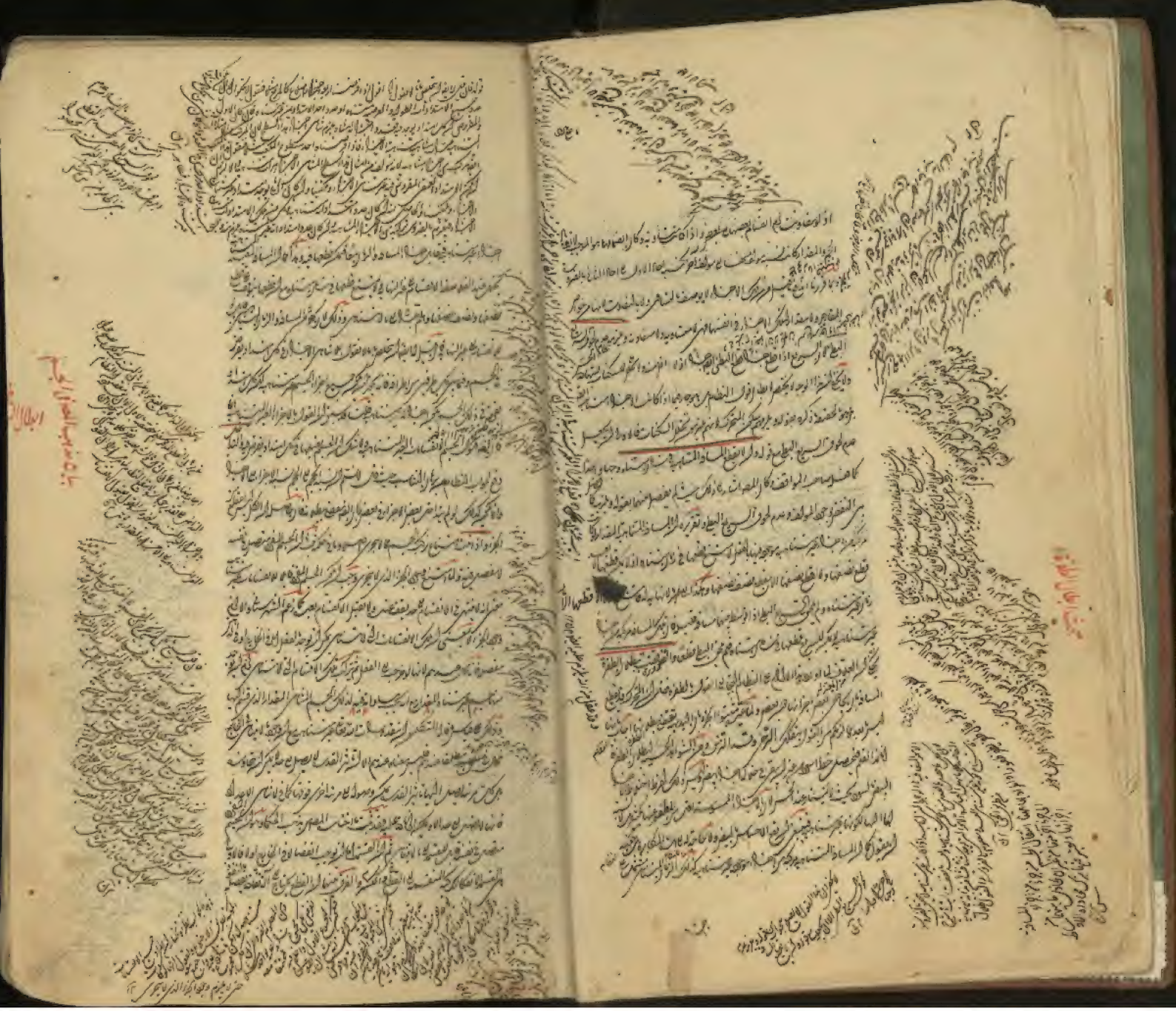
قال العلامة الرازي ان الحركة لا يمكن ان تكون الا في المتصل
في المتصلات فان كان متصلا في طرفيه المسافة المستمرة والمستقيمة
مثلث او مربع فان كان المتحرك المسافة المستمرة والمستقيمة
فلا نم انتفاء الاتصال المطلق بين الاشكال المستمرة والمستقيمة
مطلقا وصار مثل ان الفرق بين الاشكال المستمرة والمستقيمة
في هذا المطلق فانا اذا جعلنا خطا مثلثا مثلا ملاصقا لخط مستقيم
الاول بحيث يحصل من الزوايا الثلث الاول مثلا يكون الاول
كل جزء من ذلك المثلث الحاصل من الخط الاول وهو الزاوية
في المثلث الاخر مثلا يلزم فيما وقع عند ما كان شبيه بالمطلق
الاعضاء وجميع الحاصل بكل الاشتراك كان الحص بالمطلق
ان اضعف النظر فيه يحصل كل الحص بالمطلق اب به ١٢٣
هو الذي جعلناه محيطا بالاول فاقسم بالمطلق اب به ١٢٣
كانت هو موضوعه كعودي اب به من طرفي مطلق اب وعودي به
وانفصل تنبيه من تلك الاعمدة والنظر من متوازيان ودائرتين
كما برهن عليه في قوله فاذا جعلنا خطا آخر محيطا بالاول الحاصلة
نقع بعضه بينه فيما بين كل متوازيين من الاعمدة وبعض آخر فيما
المتوازيين منطبق على ظهره من الاوضاع الاولية المثلث والواقع
وبين مثل تلك المطلق وكذا حال كل خط فرضناه بالنسبة الى ما يليه وفي على المثلث المذكور
المستقيم الاضلاع وكون على الصحة من الامر فقط بانه الاعلى مثل تلك المستمرة والمستقيمة
في آخر تلك الحاصلة ثم اقول يكون عقيب الدليل على هذا ان يكون بازاء كل جزء من الخط
ت والثاني الاجزاء او يكون بازاء بعض الاجزاء من الخط اكثر من
جزء فيلزم انقسام الجزء وهذا الصحيح الاقتصر على الدليل

موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نعرف انا اذا لم نريد على ان الحاصل ايضا ليس بموجود
وقيل المستقبل ايضا لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا فقد دل الزمان في موجودا في
نفسه والزمان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كالمكان موجود في نفسه والمكان لم يكن موجودا
في شيء من الامكنة بخلاف الحركة فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا في اصلا
وتحقيق ذلك الحجة الثانية كذا اذا لم يكن يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا والا لزم
كونها حالا والمستقبل ليس بحال والفرض انه لا وجود لها في الحال فلا وجود لها في شيء من الازمنة
والحجة الثالثة كذا اذا لم يكن الحاصل موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لها في حال فلا وجود لها البتة وح يسقط الحجج الاربعة
المذكورة لدليل نفيهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الاجزاء الحاصلة لكنها ليست موجودة
على السواء اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل موجودة في كل جزء من الحدود المفروضة فيها
فليس هناك حركة واحدة بل حركات اجزاء ما اجزاء بعضها بل يتم حركة الحركة الموجودة في الخارج اوصافه في الخارج
غير موجودة في الخارج بحسب المسافة منضم بعضها مع بعض لا على نحو الاتصال الانضمام
هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة من اجزاء لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة
على وجود الجزء الذي لا يتجزأ والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على استمراره وذلك لانه
لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة من اجزاء لا تتجزأ لكن حينئذ يكون اجزاء المسافة ايضا لا تتجزأ
منها متصلا والا لم يتحقق التسبيت بالحركة على كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يتحقق
بعد في الحركة على كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني فلا يوصف الحركة بانها كانت في وجود الحركة اصلا واجيب عن الشرح بان الوصف
بالحركة حاصل كونها في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني
حقيقة الحركة عند الفاعل في الجزء الذي لا يتجزأ على كونه الاولي في مكانه الثاني فاذا حصل

هذا الجواب من تسديد المحققين

صفة كونه





بيان مذهب ذيمقراطيس

الجزء الذي لا ينقسم الانفكاك كيف يطرأ عليه في مقر الجسم وانباعه وهو الجزء الذي لا ينقسم الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الست غير قابلة للتجزي بحسب الخارج بسبب اتصال
الجزء البسيط بعضها مع بعض اجتماع هذه الاجسام او انفصالها اعراض لها وهي متصلة
في نفسها بحقيقة وخلاء بين الاتصال الفعلي بين الاتصال الوهمي والجسم الذي يقبل
الانفصال الفعلي كما لا اجسام متصلة في نفسها بحقيقة بسبب الكسر ولما كان جسم منفصل
لعرض يمكن كسره لا يجتمع الجزء من المنفصلين بجزء الجزء من المنفصلين من الانفكاك لعرض ما لم يكن
المنفصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك الخ لعرض لا بالفعل الامتناع الذاتي غير الكسر
الذي لا يجوز لانه لا يجوز الجزء من المنفصلين المفروضين في الجزء المنقسم وهو والا لكان نوعه ذلك الجزء
في منفصلين لو وجد شخصان لكانا متساويين في الهيئة وكان كل واحد منهما بالانفصال
الانفكاك الحاصل من مجموع الملتصق والملتصق الكين الذي لا ينافي عارضا منفكا
فلا يمكن الامتناع الانفكاك الخ لعرض بالفعل الامتناع الذاتي المنفي بالفعل الذي
الذي هو منفصل فهل هذا الدليل مستلزم في نفي الاجسام في الهيئة وهو موضوع
وانت خبير بان
النوع في الشخص اذ لو لم يكن الحق الجزء الخارج الموافق لهيئته ولم الدليل فيه على نفي
الخلاء الموافق الهيئة لعل شخص احد هو نوع في ذلك الفصل او شخصه الآخر شرط الموجود
الجزء الواحد بالانفصال بين جزئيه المفروضين بذلك لجواز الى نفي فقدان الشرط وجود
بدون الجزء الذي لا ينقسم والامتناع الخ لعرض الفصول الذي فقد من الجسم
واحد من منفصل الجسم من منفصل والفعل كما هو حق الحس بين الانقسام
البحر والانفكاك الخ لعرض الامتناع في الجزء الخارج المفروض
فيه بذاته حتى يرفع الكثرة وهو الجسم المطلق فيه عند هم جوهر بسيط مركب هيئة بحسب الخارج
الصلابة من الجزء الاتصال والانفصال عندهم بقابلة الجاذبة ذاته وهي حين حيث فرد

التجزية

وانت خبير بان

الجزء الذي لا ينقسم الاجسام البسيطة

الجزء الذي لا ينقسم الاجسام البسيطة

الجزء الذي لا ينقسم الاجسام البسيطة

يعني مساوين حيث قبول المصنف النوعية الاولى في الاجسام بسبب هيولاها وصارت النوعية
وذهب ارسطو من بعده الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر بسيط هو الهيولى وذلك
يقتضي ذلك بعد تجريد عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم
الانكلاف لان ذلك الجوهر المتصل في ذاته اذ كان لا متصل الخاص اعني الاتصال
العدم وحدته مناك جوهران متصلان في ذاتهما فهناك شيئان آخران بسيطان المتصل الاول
وبسيط المتصلين فاجاب المحكم ذلك الشيخ بعينه فيما في الحاشية والاكان يعرض الجسم
لا يفسر الجسم بالكيف والاتحاد بسبب آخر من عدم العدم والخلو بعد وجوده
عن العدم بعد ولا يصح ذلك لان اتصال الجسم وقبول الانفصال ثبوت ماهية الجسم
لا يستلزم التسلسل ووجه الاستبعاد لان ذلك ثبوت ماهية الجسم التسلسل
لا يقال لا يلزم لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل صيرورة ماهية الجسم
بعد ذلك لا يلزم التسلسل وهو محل التسلسل لا يكون الى ما لا نهاية في الجسم
ولا آخر فيه كان ثم ما حقيقة الانفصال الجسم التسلسل لا يكون ما يصدق
بالماء وتكرر ذلك الماء الى ما لا نهاية فيصير الجسم محتاج الى ماهية
وهو المتصل وايضا اذا انفصلت ماهية الجسم المتصل بعد الجسم المتصل ماهية اخرى
ما دام لا يتعين المتصل حتى حدوث جوهر بها المتصل فيكون ذلك الجسم الجسم
جوهر المتصل في ذاته وحدنا الجسم لكن عند الاشتراك وهو بطلانه بطلان مصدوم
وجه الفرق في الحالين لكن ثبوت وجود قبول الانفصال الذاتي الجسم الجسم
بالفعل بعد صعوده موجود بالقوة اذ لا يفسر عدمها حد كما عرفت الاستعداد
لكن ذلك الموجود بالقوة ماهية الجسم اذ لو كانت ماهية لوقف عدمها اذا وجد الاستعداد
لا عرفتها والجسم بان الماء صحيح وعند الانفصال يعيد عند الاتصال الجزء الجزء
والمتعدد الى ذاته بالفرض وعند الانفصال الواحد قد وعند الاتصال المتعدد

فلم يكن الجزء الجزء

فلم يكن الجزء الجزء

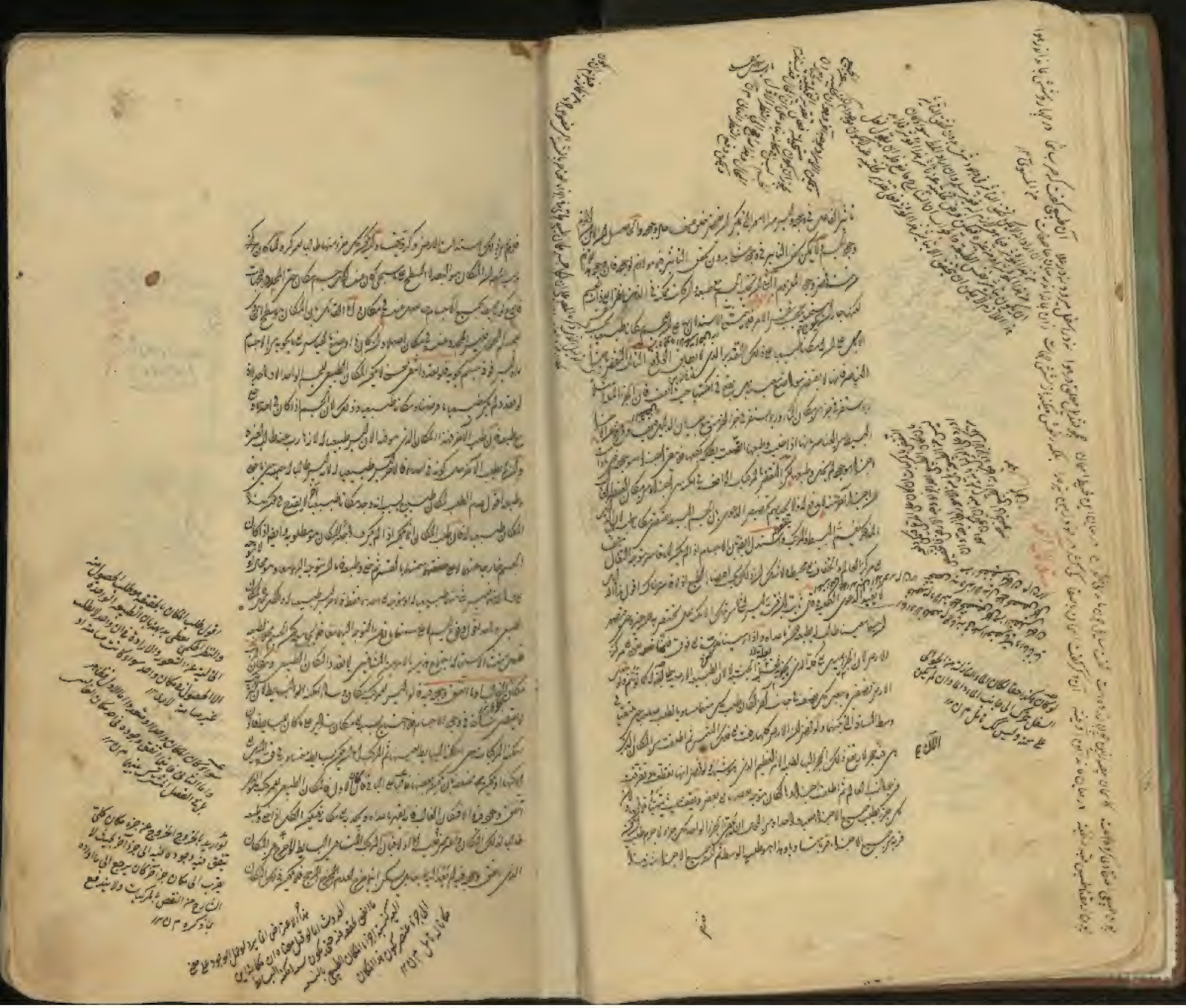
فلم يكن الجزء الجزء

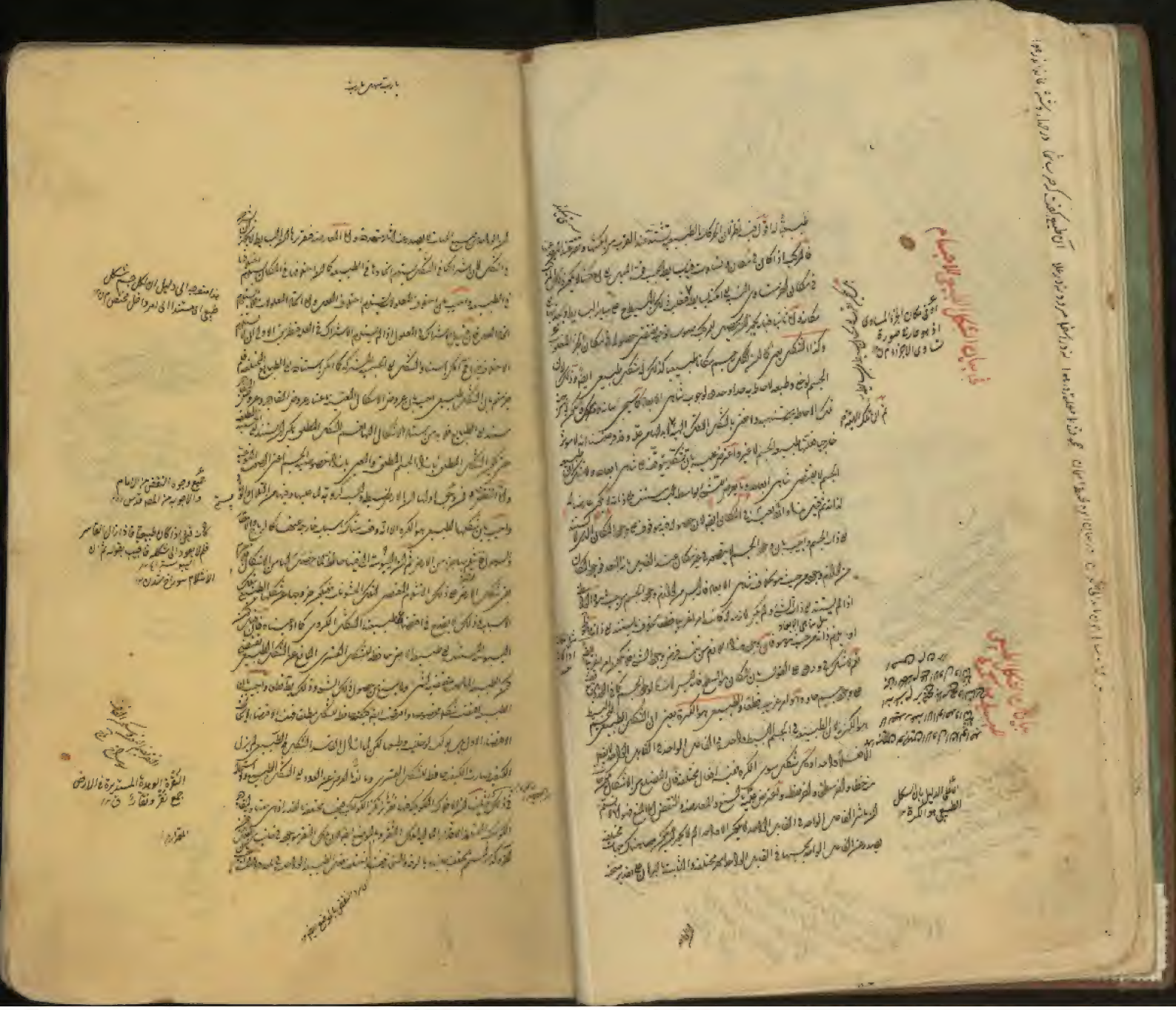
ومع الجسم المتغير المتعدد متغير متعدد كما بينا لكن ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة
متغير واحد ومع الصورة المتعددة متغير متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية
ذاتها لا تتغير الا بالانفصال بل يتعدم عند الانفصال بل يحدث صورة اخرى والهيولى
لكونها حدة ذاتها لا متعددة ولا متغيرة وفي الحالين وكل قول المتغير في ذاتها
هو الجسم المتغير وهو الذي يتعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متغير في حد ذاته ولا متغير
في الحالين فاحاجة الى اثبات الهيولى بل يقول انتم ان الجسم اذا اطرح عنه الانفصال
لم يكن فيه الا الوحدة فاذا اتصل بالجسم الآخر كان قبل الانفصال فيه واحد الا بالوحدة
فصار بعد الانفصال فيه كثرة من منافيه الا بالوحدة فما يحفظ العدم من الجسم وحدة
وطرح عنه كثرة والجسم حال الوحدة يجب زوال الكثرة ولم يتعدم فوجد الكثرة فيه لم يكن
تتغير عند الانفصال بل يجب عند الانفصال لذلك يقول ان الجسم تتغير عند الوحدة
اعني الاتصال بل يجب عند الكثرة اعني الانفصال فاية الامر الا يقول ان الجسم يتغير
بل تتغير تتغير فان قيل اذا كان هناك صورتان لا يمكن منهما عدم من الماء فلا شك ان الكثرة من
الماء حينئذ تتغير بتغير الآخر فاذا اصبحنا ماء كثرة يرتفع منها الاستمرار بزوال
تشخصها بل يتعدمان بانعدام تشخصها فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة وهو يتغير ايضا
ولم يتعدم فلا فتح الجمع فيكل الماء تتغير بيت زعم سار الماء وهذا التشخص
لم يزل لذلك صح قولنا ان الجسم عند الكثرة موجود عند الوحدة لم يتعدم فلا الا
تشخص الغير يستلزم من الماء عند الآخر وزوال الكثرة بالجسم اذا التشخص فالكثرة
فان قيل ذات التشخص كافية متعينة وهو لزوم انعدام الجسم الماء بل ان
الماء بعدم بانعدام تشخصه الذي يمنع عن المادة الآخرة فانعدام الجسم الصورة
انعدام الكثرة بانعدام الجزء فلنا جزء الجمع ذاته كل من الماء بعد تشخصه الذي يمنع
عن الجزء الآخر فان هذا التشخص الذي من مقومات الجسم الذي هو في حالة الوحدة

قلنا لا كلام في الانعدام بحسب الاوصاف
انما الكلام في ان ذات الجسم باق في
حالتي الوحدة والكثرة ولم يتعدم اصلا
وانما انعدم اوصافه وما ذكر من زوال
التشخص فانما هو باعتبار زوال
الاوصاف المشخصة كذا

والكثرة بل لانه عدم تشخص كل من الماء بالذات الذي هو جزء من الجسم والجمع
لم يتشخص كل من الماء بل مركب من معروض موجود هو الماء وعارض انه ماء الآخر المعين
الجمع هو المعروض عارضه والكل جسم بطبيعته كان او امر كما ان الجسم يتغير بطبيعته
قيد لو الخ جسم بطبيعته الخ عند الخروج عما اقرب الطرق فيه اخر
بينا وذلك انه لو حصل جسم بطبيعته فرض بعد جهة خاصة جسم ايضا
الاخر معا وايضا حصول ذلك المكان عند السوية مع الفرض داخل في جسم به وهو المكان
الشرط لان يستعمل الاخذ كلها على السوية مع الفرض داخل في جسم به وهو المكان
بالطبيعة وذلك طبيعة اذ فرض خروجه عن ذلك المكان فان ذلك المكان فيه
الخروج واتخ وطبيعة وذلك المكان فرض طبيعة عما اقرب الطرق ولعرض عن جسم

الاول لم يتغير فاعلم ان كان من الاجزاء الخارجة التي يفرض خروجها فلا لم يتعدم
بطبيعته بل يتعدم اذا فرض خروجه عن مكان او خصائص لم يلزم منها عدم
فذلك الاجزاء الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان يتغير بنفسه عدا ما يجاوبه او تشبيه ثم تغير
ذلك بتغير الاستقرار لو الا يجاوبه ولا يجب بان يخلب الجسم مع طبيعة الابعد فيجب اذا فرض
الجسم موجودا ان يجاوبه او بتشبيه وفرض خلف الحال اعني حال وجود معرض عن جميع
التغيرات التي لا يكون من ذاته سواء كان من خارجه او بتشبيه او انجاء فلا يتغير
حاصلا في مكان معين بل يتغير ذاته فتغير الحاصل في جهة من غير فرض وجود فلا يكون
الى فرض خلف حال وجود خلاف تغيره في حصوله في مكان معين فانه يتغير الاجزاء
من ذاته ولا يتوقف عدم ذلك اولى وهذا نظر لان الامر الاصل اعني الاجزاء
الجسم فيه عقيب كالحاصل به المشخص لها شرح لها شارة فالحاصل اذا اوجد الجسم
في مكان الاول اذا لا يتغير وجود الجسم لا في مكان في الثاني في حصول الجسم في مكان





في اثبات ان المكان هو البعد

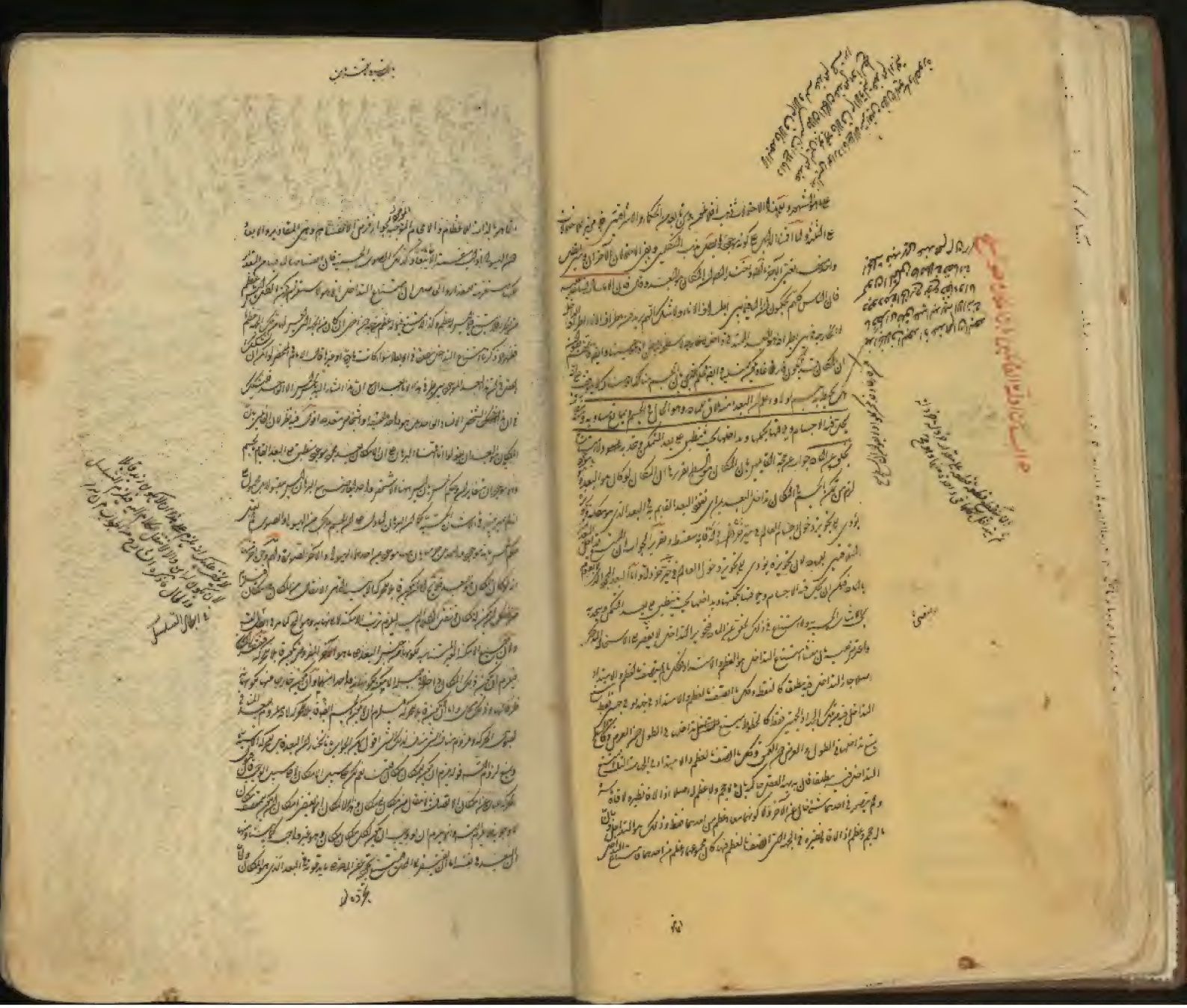
تحقيق مذهب المكان

مال محمد بطل القسمان الاولان معا

ينبغي الكبرى وهو قوله لا يتصور ثم الامور
قد لا يكون كذلك فيجوز القسمان

الانية

هو البعد

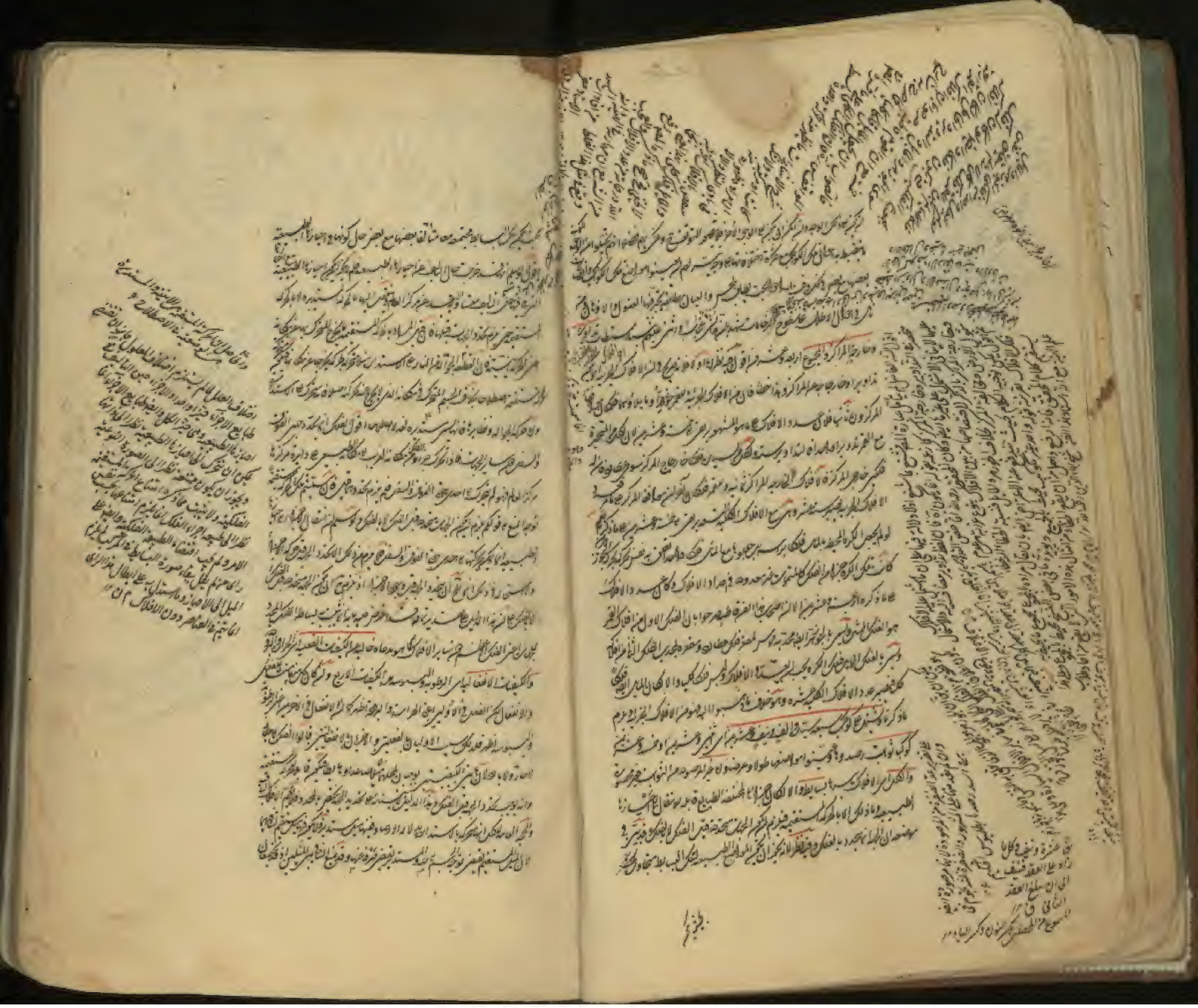


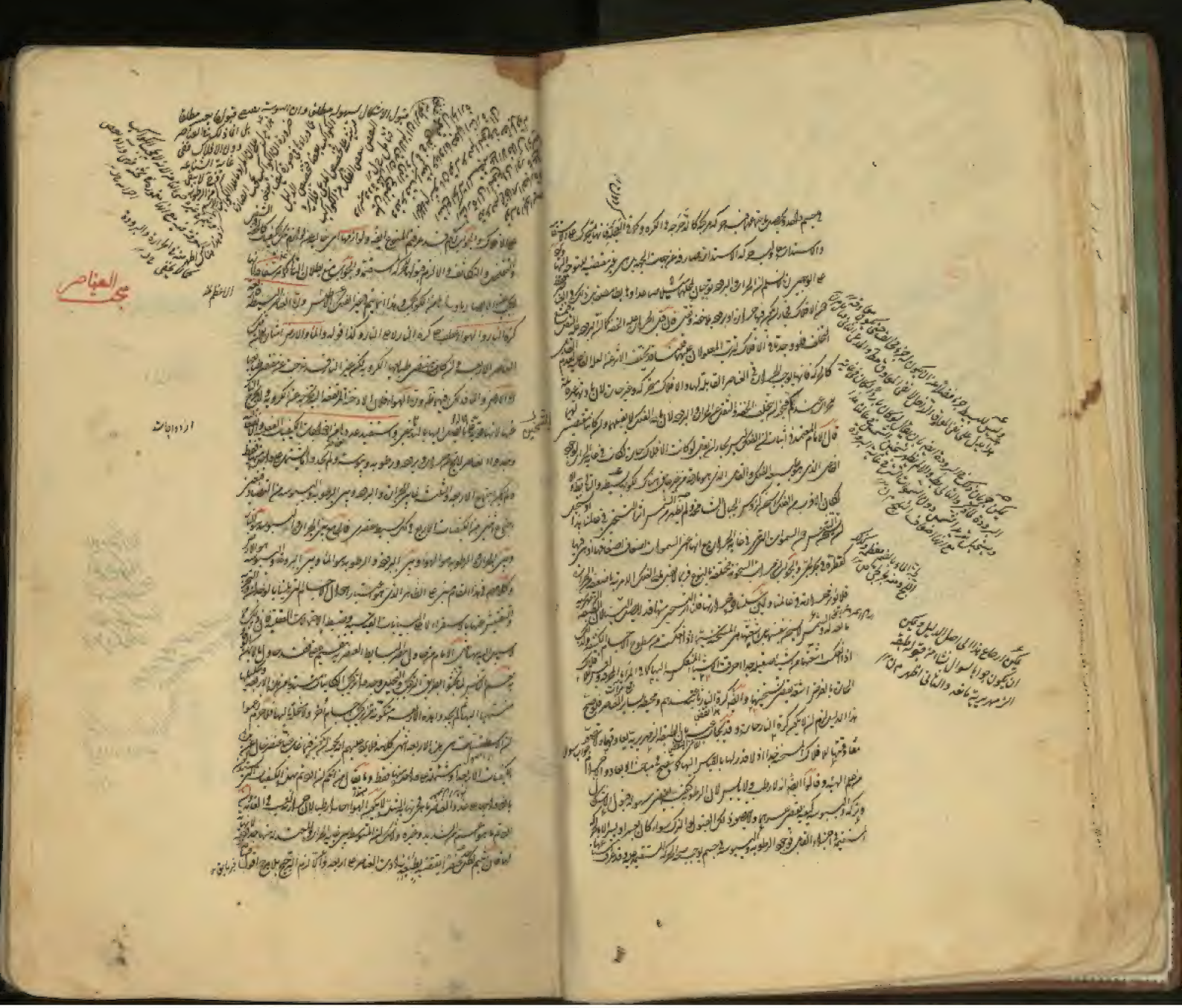
مدخلية هذه المذكورات في اثبات وجود
الافلاك الجزئية باعتبار وقوعها في
الاوجات المعينة المضبوطة لا باعتبار
وجودها فقط م ح مر

اعرف ان الرجوع والانعطاف ان الرجوع على
ست الذي جاء والانعطاف رجوع بشكل

تكميل

وفق تكميل الاصول الذي ذكره ان صورت
الفلك الخارج





الحاج جاقه کردن
الکبر جمع کبرة
الکعوب سر نیکوان نیکان
الفقاد بیکبار سستن
نواخر در نیکی نیکوان
الکلت بروی در افکندن کرد
التخلیة دور کردن مصم
نوائم

الهواء

الهواء لا یلزم بحرکة خرق الهواء والنزول الا فلیکن الا ان یزید الماء السخونة
من الحرارة الغریبة الصغیرة ومکثت وقت تغزل وجعلت الا ما وهذا لا لان الهواء المطلب
بالماء الا یکون ان یشتبه عن الحرارة مائیة کما یشتبه فی القیف فی جسمان الهواء بحرارة یابسة
وعلیه برهان من ذلک الجنس لزم ان احد اسود فیه لا فقد ولا ناقصه ولا ذکر
ازیدت وهو اسود الکثر خلاف الواقع وذکر ان ذلک الجنس لا یحرق من الماء او یبقی
ذلک ح وزیدت فان لم یزل الکثر وهو فیزم فقد ذا فرد واحد او یزل من فرض
فیلزم ان ذا واحد عرضا اذا تواتر تزولها بعد المسخ فیزد بعد اخر مع ان الماء الواحد
او الماء الصغیر فیزم تناقضها ولو کانت علی بعد یزم تزاحم الاجزاء بعد المسافة
عاد ذلک ولا یکاد یحرق بذلک الجنس اصلا وهو مکابرات الاجزاء نهایة حد وانا فیحرق
ذا ولا فیزم تزاحم ذلک الهواء المشتعل ثانیا یتحرک بحرکة الحیب لو کان الا فوق
فی زمان حرکة الان مثلا اذا تحرک الا ما کان علی بعد من وضع یتحرک الذی علی بعد
ضلع منه لکن ان کان بعد الحد ولکذا فلا یفید ولا یصغر ولا یزید حتی ازمنة الحرکة
وثانیا لا ینتظر بجبر الاول لکن یزید الا ما تقتضیه لا تقابل الهواء المحیط بالماء لم
الهواء المحیط بذلک الماء بالسبب یرفع الماء وکذلک الهواء المحیط بذلک الهواء بذلک
الحجر یا ناصلا والمنع من تکذیبه وانا انه لو کان یرفع الماء الانسب لا تقابل الهواء
ما الواجب لزم ترک التدریج سطح الماء بل فرجه الان جمیعه فی غایة الرقة والهواء
نفس یحیط فیزم انفصال القطرات بعضها بعض ویصیر کذلک عن الرکن علی الماء فتطرات
متفاصلة کثیرة متفرقة واجب عنه الاول ان حرم الماء الصلابة تصیر کثیفة لا یحرک
وحینئذ یکون شدة تماسکه وتخلخلها بطبعه لذلک یوجب الاجزاء الاجزاء الرصیة شدیدة علی
فی الماء الحرکة لشدة فرجة تفید الهواء المحیط به والمنع فیه وسرعة تحلیله کالحجر
یکون الهواء المحیط بعد زیادة سرعة فلا یفید الا الهواء دام علی سطح الماء ولا

هر سرما سخت و تیز و ذات صر
ای دارای سرد
یوم صحو و روزی که ابر نباشد
نسفت علی بعض من اعطفت
هذا قوله علی
الدلیل الاول
الصحو صاف شدن
والکبر

اشمال بكسر الشين مقابل اليمين وبفتح
الشين المقابل للجنوب ٥

اوايل

وثانيا حركة والشمس في اول الميزان وانما نسب تقدير الاكبر الى الخارج لقطع تقدير
لان ارتفاع الجدي عند ظهور الماء حركة خاصة تطبيقية بين المشرق والمغرب الشمال وكان
يقتضي حركة وتصنيفه ثانيا بالذي يعتبر الجنوب بعد شهر تقريبا وقد ذكر عن
في الجهة المذكورة فتدفع وجانبا هذا والنظر هذه ثالثا كرة الابر تحرك بحركة البروج فيتحرك
لو كان كذلك كان حركة خاصة الاذنات الاذنات المعدل الغالب كذلك من تاريخ
من المعدل فيارة الجنوب من اول السرطان لانها كانت بحركة كرة الكل
وجب الكوكب كذلك تحرك بحركة الكوكب الموضع الرابع كانت خاصة بالشمال من المعدل
وفارق الجنوب والاستدلال ان الخط المفروض الغير مكان الفارة الحركة في الكرة
متحركة بحركة المتحركة فيه الموضع كحركة جانب الشمس لان الحركة المستقيمة كالمستدير
والمطبقة فاذا كان الخط منتهى الهواء حدوثه فيه خطان الاول الحادث الشمالي
صورة تحصر المركبات ان يحصل تاثير الكواكب وهو غير الجرم السيوني مستند فاتم
ما ذكره كلها والهواء اعلم ان الماء يستمر بصيرورة الهواء المجرد لا بد انه يحصل
منتج بالحركة اختلف من الرطب بالكسر شفاف اذا لا يمنع تنتج فيه الحرارة
الاذاء بمنع منتج ان رد هرات تتاثر فيه الاذاء لتقدم السفن تكثر بها الكوكب
تلك الاذنات الشبيه بالكسر بها من الاحدة وكذا ان نبه الهواء الغالب وهو لا
يحدث من الشبه الى نقل الهواء الى الوصل الى الاخر البخار والنبه والفصل الى ان يتسع
المتكسر من وجه الارض وبسر طبقة زهرية وهو متناسب الشبه والصواعق والرعد والبرق
والرابع الهواء الكثيف المجاور لهواء الغير الى الذي يصير الى ان يتسع المتكسر فلا يمنع صراحة
برجوع الغير الشبه فيه محاطة البخار والى بالرطوبة يتماسك الكسر شفاف اذا لا يمنع تنتج الاذنات
فيه وما يقال من انه مرئي فلا كيف يشتاق مدفوع بانه لا يتاخر من كل ذي انتج محيط بتنال الابخرة
تقرب بالطبقة والكسر والارض بالحد لانها لو تحت وطالها ولم يكن شبيه غير ظهور ما كان

الفارسية ستاره كسيت ٥

النهار كرما يطول من الترجيح ويكون ساعة
والشهب ما يطول ويذهب ويقال له
بالفارسية ستاره كسيت ٥

وبنفط الارض وليس لهم صعيد التجربة الا غير بذلك اذا كان ثقوبا الارض وفي نقل من الارض
وفي نقل الثقوب الا بعيد وما يمنع من ذلك ابرجت بين الجبل من الاجسام
الاقل الاسباب بين جزء الماء الشديد وذلك لفوات وصول الشمس والقمر الاصل
الحجر من الحاجز المانع من الاسباب وكارة الحاجز الشديد والقمر الاخر من
بسر يصعد الى الماء الحاجز المذاب اخرق موضع بالحجر كثير فيه يحسب
نسب حجر بالحركة والوسط انها في وسط العالم مركز الجزء مطبق كالعالم
في مقاطرة تنتشر وان الماء كله فلو انها لو تحرك عن الوسط او الوسط
او على الوسط فان الاول او الثاني يلزم عدم انكشاف الحرة في مقاطرة الجنبية
بط وان الثاني لزم الحركة بالاستدارة فيه بعد الشمس تنتهي وقد تنتهي
لزم الزيادة حركة الطرف بعد حركة الطرف حركة الطرف بعد تحرك العود
بخلاف جهاته وذكر اذا كان حركة الطرف مسح فرجه كان اذا انتهى وبالزم الاكر
بحركة الطرف اذا اختلفا والجرم بحركة سريعة اذا اتحدا فاذا كان حركة الطرف
لزم الكسر حركة الطرف بخلاف جهة الطرف اذا اختلف شخصان متساويان في العود
جرم منتهى وسير اسماء بعد حركة فاخرى وتخلف فيلزم الزيادة حركة الجرم كلها
تنتشر بالسرعة البطء والتوالي بسبب ما يطلق فان خبر ما ذكرتم تعزم لو المنتهى
الهواء ذو حركة كالشبح الابر الصبي فان لزم عند الزيادة الجرم المختلف في الصعود والكسر
الرمان الهواء مرتبط واحد الارض كخلط خلوط الصف النهار ما ذكر المنتظر
تحرك الهواء الكرة بحسب قسر مركز الصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الاجرام
حركة وضعية تنتهي المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما شاهدوا الكواكب حركات
بعد به المشرق وحركة سريعة المغرب مستقيمة عليه الجسم الاجرام حركات وضعية
يعلم الحركات ذكر بها اذا كان بعد بها بالعرض ولم يكن نسب والحركات الطبيعية الاجرام

السام
سوالح

اختلفوا فاستند والحركة الى الهيولى ابتداء وعموا انها المحركة بهذه الحركة لا بسبب
خاصة وغاية كمال السفينة ان محركة والنوتي محركها وهو كالتخمير محركة الخلط الجزء المتخمر
الذي هو محرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه ليس يمتنع ان الحركة الشديدة تحتاج الى مبدأ
يمسك ويحرك انما المطابقة الهواء سريعا يمنع جسم ما فيه حركة كان وهو جسم كان
او جواهر لا يلزم من فرض الفساد شيء اقول الحكم بتشبيه الارض بوجه الحكم بان الجسم
الصلب اذا كان فيه ضوء الشمس في الدرجة ترشح بحيث في راسه الغور والعلو فيسير بقبيل
القوم وتغير الشعب الاولى له والاصوب ما الحكمة الاصطلاح كالعلم من غير ان يعلم
بقبيل من تبع حركة الكرة بحركة الصعود والهوى اقول اسباب الصعب يشتد عليه ويشتد
وتنفيذ يعلم الكسر الرزق قصير بر ماء خفيف ونور نفس ويتقطر وجه
يشتد وانسر تحرك ويضعف انما خفيف الاول الارض المخلط بغيرها الشوك والحلبة
والمعاصر وكثير من النباتات والحيوانات كالزيت الطبيعي لانه الارض الصرف الخالية بالكرة
وان المركب عنده الاربعة كيفية انها بغير الاربعة من حيث انها بغير تركيب انها المركب بسيط
ومن حيث انها يحتاج اليها المركب بسيط عناصر ومن حيث انها تركيب عنده عالم الكون والفساد
بسيط كما ومن حيث انها يتقدم كيف من انها الاربعة بسيط الصول الكون والفساد والكيفيات
الاربعة كيفيات كما وكيفيات انها اذا اتفقت بالوضع والاجتماع ظهر منها امر اخر وهو
وهذه الكيفية وان الاثر فلا بد منها للطبخ والنضج وهي الاربعة بوجه في المركب لانها ازلية
عن الاثر انما بالعرض لا ظاهر مدرك ولا يتحقق غيرها لان استعداد الجزء المخصوص
استعداد لقبول غيرها لان استعداد لقبول صورة يحتاط به الكمال
بسبب كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلف بغيرها من الاجسام الاخر
والمائية فانها تنظر فلا يغير استعداد الجزء الاول المعد كما كان الشيء
اذا صار خالصا ساذجا لا يغير الاستعداد لقبول النار بل قهر والبيه منفوض

القل بالنون والفاء الملاحة
الطينية ح

تفسير صرصر جيحون

القبول صورة
النارية ح

عند وضع النار حاصلة الفرق كيفية عن الاولى وهي حادثة عند تلاشي بعضها وتغير
حادثة لانها انما يحصل باجتماع العناصر وقابلية للعنصر لاستحالتها في كيفيتها المنفصلة
الاولى كيفية وجه انها مسبوقة بالحركة كيفية مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظاهر
بعد حدوث المركب بشخصه واما انواعها المحفوظة بنفاذ الاشخاص فيجوز كونها
من الكيفيات الاولى المتولدة بحسب الاستعداد ولا المتولدة فيما تقدم من الكيفيات
بعضها في بعض لا يخرج عن التقسيم المتقدم اقول ان كل عنصر مادة وصورة كيفية
لا كما اذا عنصر والا يكون الحرارة الظاهرة الفعل لان شأنها الفعول او الانفعال الفعول والتأثير
الانفعال والا يكون الصورة هي المنفعلة لان شأنها الفعل والتأثير لا الفعول والانفعال
ثم من الاشياء الاربعة هي كيفية المنفعلة او الكيفية والفاعل الصورة او الكيفية
لكن الصورة اشبه عند الاول الى راذا اشرف بالاول الى الكسر من الحرارة والبرودة
كيفية متوسطة فيها الهيولى هناك صورة متوسطة تقتضي الى الكيفية الظاهرة والكيفية والاجزاء
الكيفية لان الفعل الكيفية المتقدمة هي اخر الكيفية اذا وقعا التقابل
مثلا والعود الى الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيات الكاملة موجودة
عند حصول الكمال وهو ممتنع وان كان الكمال واحدا بها تحقق ما كان الاخر
الكسر المقدر كما في الحالي وهو انه يقتضي الكذب في الكيفية الكسر
كيفية متوسطة فيها الكمال محيطة بالمزاج وهي قريبة الكيفية المزاجية في الكمال
كيفية هي الاجزاء المتوسطة في الحصر لا يساوي الحقيقة النوعية فيجوز فاذا الاصل
حصر المزاج الذي كان فيه المتوسط في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الاصل
والاخر وغير ذلك الكيفية اقرب كما من الكيفية المتقدمة هي تابعة لها بحسب ان تستبين
بالكسر بالباء وكسر بالجيم تيسر بالحاء وكذا في الرطوبة واليبوسة واخر عن
فيه يحصل الكسر الظاهر هو القصور لذلك الى راذا اشرح بالباء الى الكسر من برودة وتيسير
الاكيفية ح

الاشياء المتوسطة الذي ما يتوقف كل فرد
منها على فرد من ذلك النوع والتوسط الى انواع ح

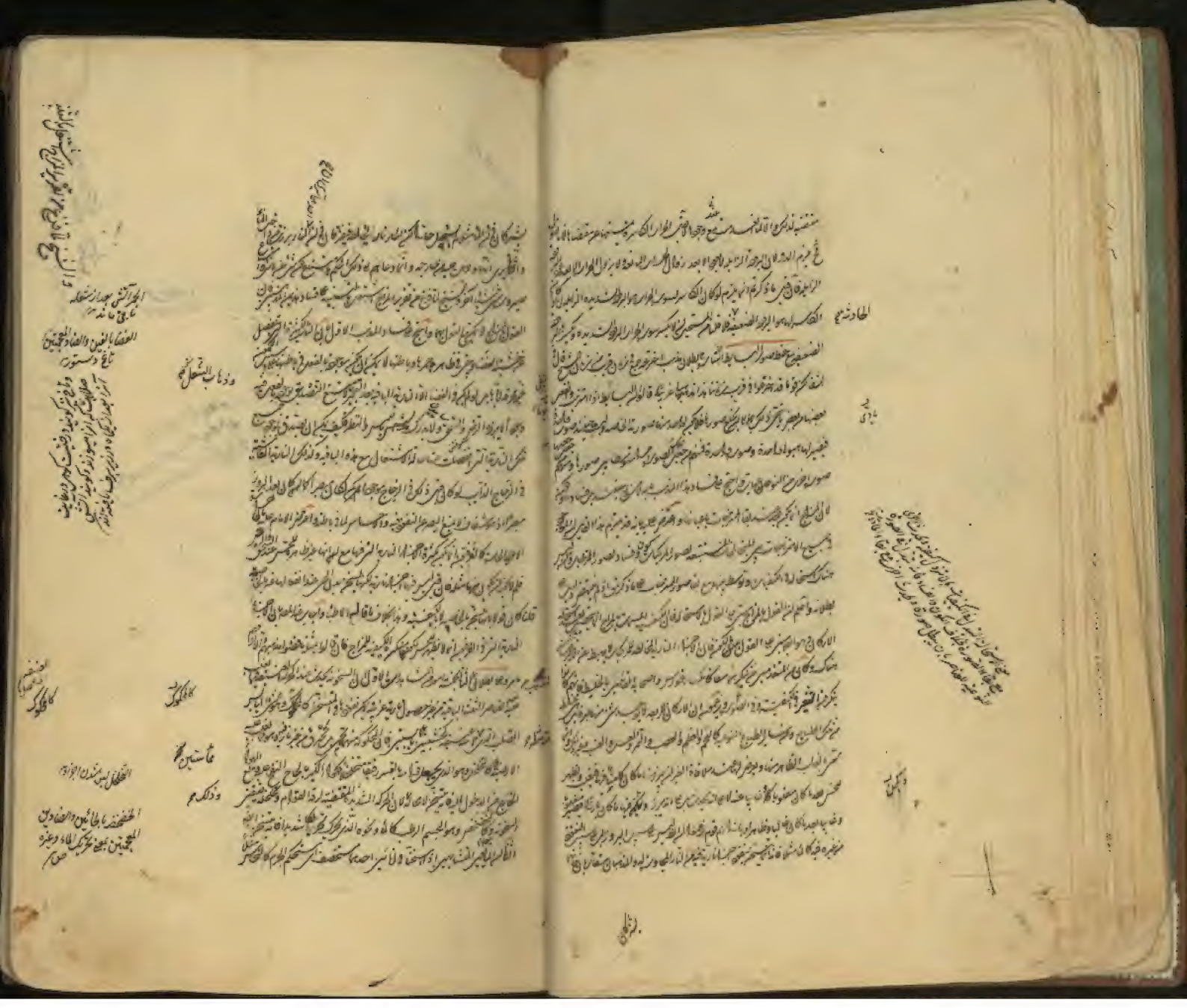
قبل انفعال من غير ما كان الحاصل
حال كونه يتقلب على ما كانت

من جنس الكيفية

فيه تلخيص لمذهب

الثاني

خلو



الصحيفة الثانية

والثانية تخص الشيخ والسماء الصغيرة كما ذكر فهو كان التسخين بتخفيف الدرهم فيه
في المزاج لوجب ان يسخن الدرهم والمخفف قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه الحر واليسير الامر كذلك
الثالث ان الآلة المقسوم المقدوم يجب ان تقدر هذا المذهب لنفع عن تخفيف ذلك
لا تمنع دخول الحر لتعديه فيه الآلة خروج الشر بعد بدنه اذا لم يحل الحر
المزاج القائم الصحة اذا غلبت ما وشرب انها سد انحكام وضعف
بعد صيرورة الحكما انها ثالثا والقبح صحيحا يقرعها الدواب فحدوث السخونة والتبريد
مع تمنع دخول النار فيه وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكمية
وجهها واحد الى كسر الجوهر ويلزم فوقه والجبال الباردة تحتها بالطبع لان
فان هو لا تستلزم تخلف الامر جسب فيه وبعد عن الاعتدال لان الاعتدال
اذا الصورة وامر مجتمعة فقالت كيفية تهاو استقرت كيفية وحدة تصار واحدة
فرطه الجبة بكيفية بعد الفعل هو انتهى الذات يستحق بكيفية اذا وما نسبتها الى الصغير
عليها يكفر تركيبا وتقسيرها الاجتماع مده ولولا لذة عسر بعد الاخراج متعطف
ثم ان الصور العناصر وهذا جاء مراتب متفاوتة وتزيد لكن خاص على الاخرة والبعد
مقتضى الاعتدال فيه وبين الجهات الاستعداد الوحدة الموجبة لتزيد فيقال لو الحاصل
عليها كالاه فقصانا ولكن الذكر البعد ايضا المزاج عن الاعتدال ضعف الوحدة
نقصا قليلا الاربعة الانسب ولكن كان نسبة اوزن الاعتدال الوحدة الموجبة
الكمون الكرة الحيوانية اقرب الاعتدال الوحدة اليسيرة تستحق حصول الشرور
القبائل مع عدم ناهيه على الشخص غير ان الشخص الامزجة
من العناصر الاربعة جزئية وكيفية كيف يكون مزاج وان كان لكن نوع من المركب مساوية
عرض لطرفه افراط والتفريط اذا خرج عنها لكن الى غير ان لكن نوع مزاج
آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن يكون المزاج حد معتبر لا يخرج عن مناسبة الى اذا

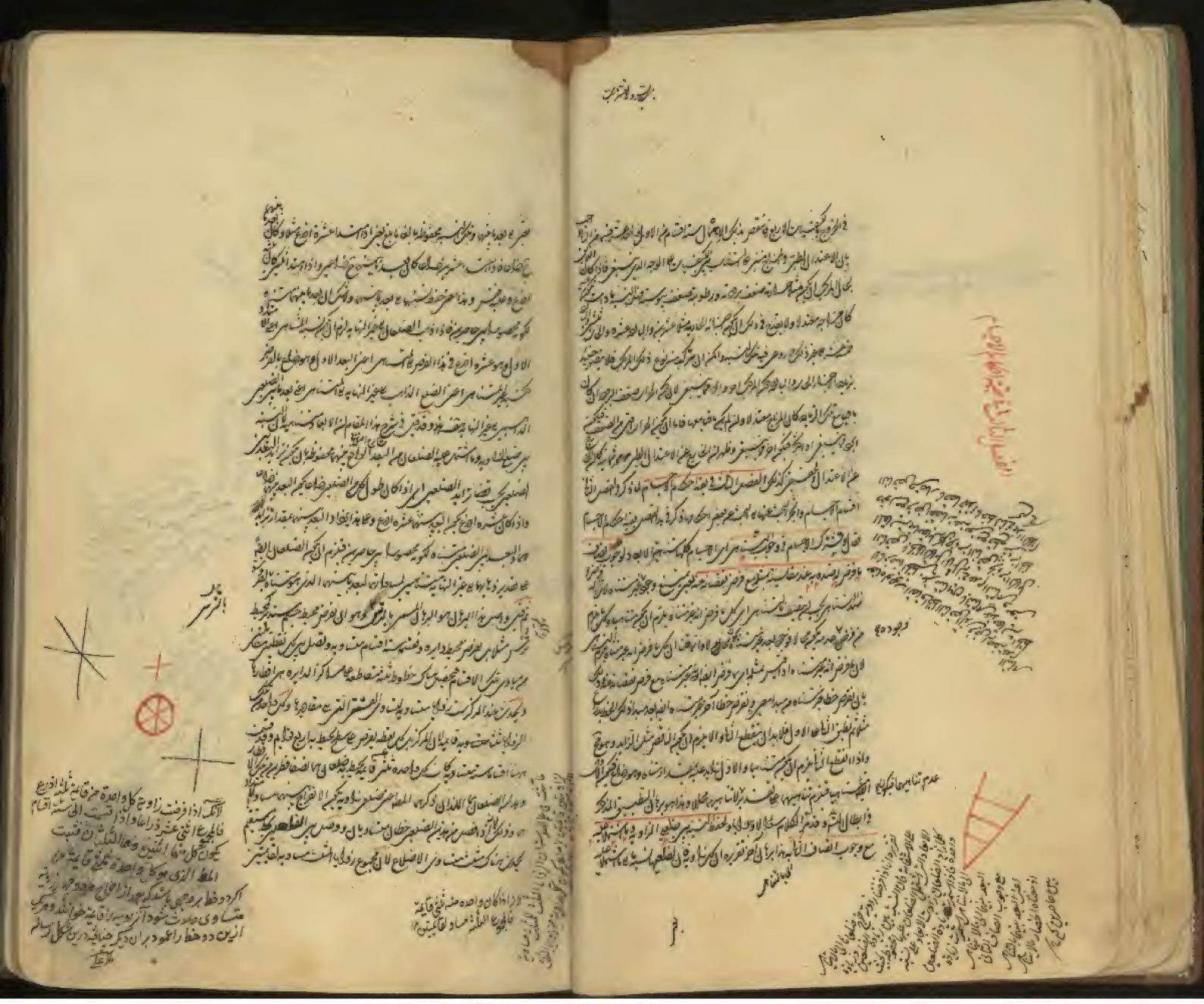
صحت الفاورة
اى شدت انتهاء

والا لان شيئا الامزجة متساوية في الحرارة بنسبة الكيفيات يجب ان يتفق الامزجة
المتقابلة بحسب بناء المختلفة بل كل نوع من المركبات في مزاج خصوص يرطبه فرط اوقرط اذا جودها
كل كيفية كل المزاج الخاص خبر الطبيعة عما لا يتبين من الامزجة وبهذا الكتاب وجوهم الجزئية
اعتدال الحر عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان يتغير بالحرارة حد معتبر لا يخرج عنه ذو نوع
ذلك الحد والحرارة لم يكن مزاج الانسان بدنيا كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا ذا حصل لكل مزاج
لو لان الكل وكذا الحيوان نقصان الحرارة حد معتبر لا يخرج عنه ذاب وزن لم يكن مساويا بدنيا كان
مزاج آخر كالثعلب مثلا ذا حصل في المزاج الانسان لكن كيفية تعتبر الحرارة والبرودة
في تركيبات وهي الامزجة لكن مقدار الكيفيات المقتضاة في المزاج ان كانت وهو
والاقتصاد غير المعتدل وغير المعتدل الى خروجه عن الاعتدال الى كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخروج
الاعتدال الى الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط وان عدم خروجه عن الاعتدال
وكيفية والكيفية المتضادة بل الحرارة واليبوسة او الحرارة والرطوبة او الرطوبة
او البرودة واليبوسة فقد ارجعه اقسام خروجه خارج عن الاعتدال الى الاعتدال
والمعتدل الاكبر وجه لان جبلاته متساوية في الحس اجزاء الطبيعة متفاوتة فلا تفرض
على الاجتماع لا تمنع ان يغلب بعض الامر المتقاوم بعض آخر منها وطلب جهاد الاقرب
بالنوبة اجزاء الطبيعة المختلفة بعض الاقرب قبل حصول الغرض والافعال
لا خرج كيفية اخرى فلا يحصل منه مزاج لتوقف على حصول ذلك الكيفية وشاهد الفقهاء
بانه يتبع الاسباب تاريخ يجب تكميل المائة العدد كالنار والهواء والماء
بالسخونة والارض والماء والهواء العدد فيتم الاجتماع لتسخين الهواء بالسيول
تقاضيا بسم بقدر وجود ذلك المعتدل اذا الاستمتاع فلا يجد وبقاء الاجتماع قد يتم بل
كالحس الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجتماع اذا تسبب بقاء الاجتماع غير حصر في غاية وجود
بانه لو وجد المستدل الكل له مكان طبيعي يحس من الكل لم يكن طبيعي ومكان الكل لا يكون

ان يكون ذلك الجزء الحاصل بالطبيعة لازم ولا يجوز خروجه ولا يمكن اخراجه والا يلزم التناقض وشرط
المركب واجب بالغير لا يجب ان يكون الصورة الجسمية متحققة بتحقق صورة وممكن الجزء بالطبيعة
المعتدل الطبيعة غير المعتدل اذ لو كان متحققين اما متحققين ما لا يلزم الا يلزم الخلاف بالطبيعة
فيه ولو كان كل واحد منهما حادثا كان او ممكنا مترتبا بعض البسائط قد يشتغل بالعنصر
مترتبا لعدم الخلاف واتحاد الكثرة ان كان الطبيعي حيث انه وجود وقد يكون ذلك بالعنصر
انها انما يدل على امتناع وجود مركب ما من مثل البسائط لا على امتناع وجود مركب غير
مثل البسائط لا امتناع وجود مركب من مغاير كيفيات متضادة الحرارة والبرودة والمبسوطة
والمراد بالمعتدل هنا هو الثاني اذ لو كان المراد بالمعتدل الاول لم يتم الجمع
الاعتدال في الاجسام الثانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال لهذا الامر يكون كبيرا جدا
متساويا بحيث يكون مثل البسائط متضادة بحيث لا يكاد يوضع او غير ذلك كيفيات البسائط
الطبيعية على ما مر فيما تقدم من كلام المصنف وقد يطلق المعتدل على ما هو قريب من كيفية المعتدل وكذا
الغلظ الذي يسبق له وعلى كل ذلك يكون سبب ما يحدث من الاسباب الحرارة والاقدام ونحوها
الاسباب الخوف والحزن فيزيد الاول فيه غلبة الحرارة والثاني غلبة البرودة والمعتدل الجزء الاول
المعتدل الخلقة وبالمعنى الثاني المعتدل الخلقة والطبع والاول شيء والثاني شيء
والتام الصلاح في الخلقة وغير المعتدل هذا الجزء الذي ثانيا اقسام لان الجزء الخارج عن الاعتدال
بكيفية واحدة من الاربع فيكون اما تبسيرا او ابوا او ارطب او يبس وان يتبسر غير متساوي
الحرارة او ارطب او احر او ابرد او ارطب او ابرد او يبس فهذه هي اقسام الاول الكم
الموجود منها الاثنان عشر ما عدا وكان يقسم الى ستة لا الاقسام فيه يتبسر بحيث
والمراد هو
الصرف في باب الرابع من جزء رجوع عن بيان ولذا من الشيخ في القانون بالبحث
بالعقل النظر المطلق غير مختص بالشرع فهو عام وجبر واحد الوجبر ان يكون الى معتدل لا
الى الجزء جميع الاقسام موجود وغير الكاتب في شرح المختصر بان الخارج عن الاعتدال

بالجزء

فيكون مزاجه غير كما يزيد الحرارة والبرودة بحسب ما القدر الغالب بالمزاج او نقصه
وكذا الرطوبة واليبوسة والاقسام من الكم المنفصل غير المتبسر وغلو تبسر ما كان الخارج عن
الاعتدال المنفصل الى التبسر زيادة فكل الاخر وهنا القدر الغالب على الاخر وكذا
ذلك فالخارج اما ان يكون تبسيرا او يكون اوثق كيفيات ما يكفيان الاخر حسبما
ثمانية اقسام حاصلة من اربعة ضرب كيفيات ثنتين اخرى الزيادة والنقص في الحرارة
فيه الاول تبسير الحرارة مع البرودة مع الرطوبة مع اليبوسة والاول البرودة مع
الرطوبة مع اليبوسة والرطوبة مع اليبوسة والثالث تبسير الحرارة مع البرودة مع
الرطوبة مع اليبوسة والرابع تبسير الحرارة مع البرودة مع الرطوبة مع اليبوسة
لنقصها ثمان حالات من زيادة الكيفيات الثنتين ونقصها وزيادة كل من النقص فصل الحر
ونقصان كل مع زيادة الاخرى والاربعة الاخرى بعدد الحالات الكائنة من زيادة الكيفيات الاربع
ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثنتين الباقيتين وبالعكس فهذه اثنتا عشرة وزيادة كل من
مع نقصان الاخرى هذه ستة لان التبسير الاول ونقصان الثاني وزيادة الثاني ونقصان
مع كل من المنفصل فيحصل الاقسام الكائنة ثلاثة وستون ما ذكره المصنف من جبر اقسام الخارج التبسير
ثمانية عشر الاعداد وعشرين ما ذكره فيكون الكل ثلاثة وستين الاقسام الكيفيات الاربع ستة وكل واحد من
اقسام الستة الكم الخارج الزيادة فيها او النقصان منها او الزيادة في احدها والنقصان
في الاخر فيصير الثلث ستة فيصير ثمانية عشر وكذا جبر اقسام الخارج بالكيفيات الاربع
الاستة ثمانية عشر ما ذكره وكان الخارج في الرابع كيفيات فالكم الخارج فيكون ثمانية الزيادة او
بالنقصان في احدها بالزيادة وبعضها بالنقصان فيحصل الاقسام الكيفيات غير الزيادة ثلث
كيفيات في ضمن ستة وذلك ثمانية عشر والخارج كيفيات زيادة كل من الكيفيات ونقصانها
وكذا جبر الكم الخارج ثلث كيفيات كان الجبر عبارة عن الخارج كيفيات ولذا



الضلعين

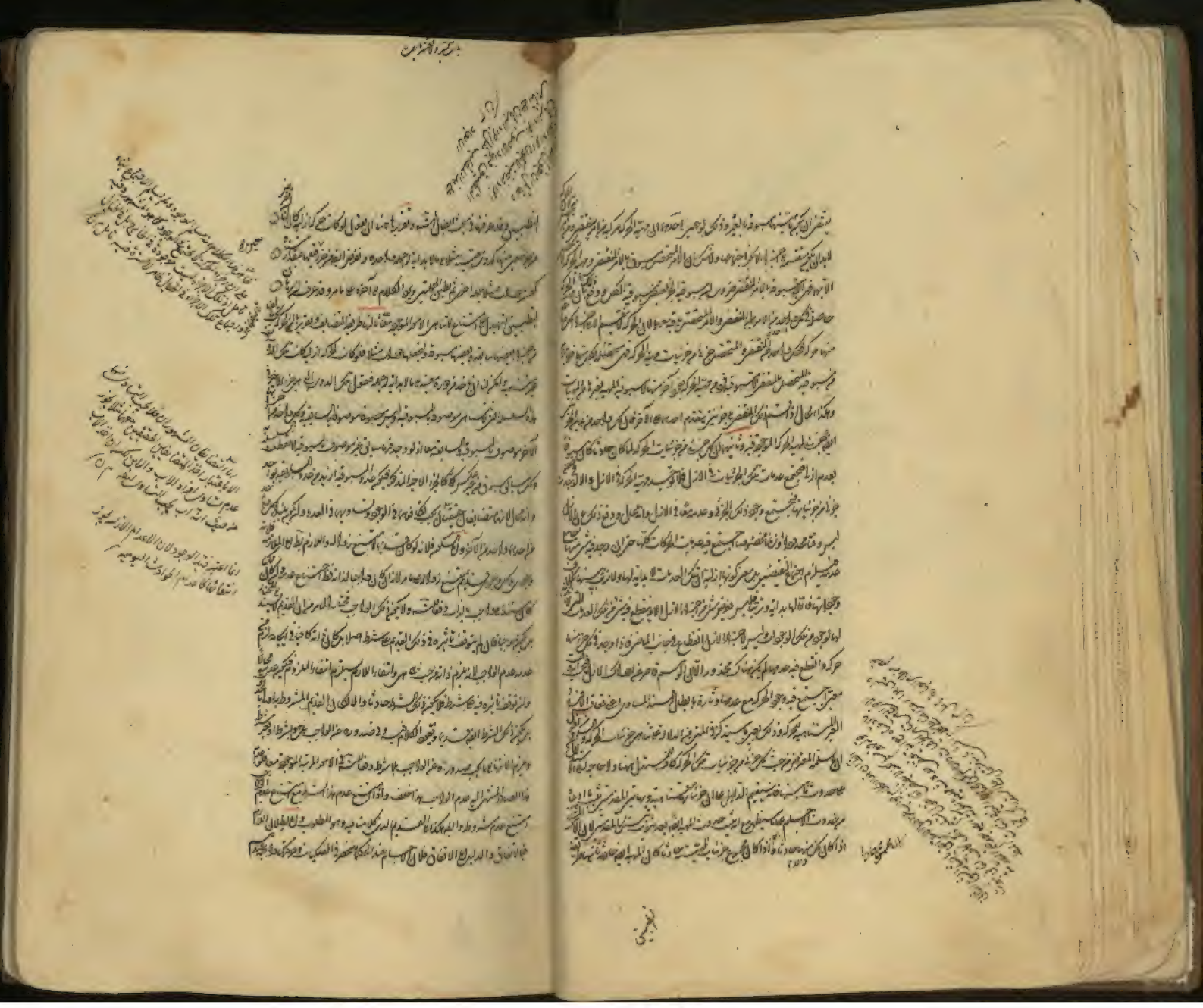
الاقسام

المختلط

الانواع الاخالف

[illegible]

[illegible] الاعراض [illegible] الاجسام [illegible] الجسم [illegible] الاعراض [illegible] الاجسام [illegible] الاعراض [illegible] الاجسام [illegible] الاعراض [illegible] الاجسام



وفي المقصود بوجوه كثيرة فلا شرط الاسلام تنبيه على الحكم وان الدليل يدل على ان
ان يسد بعض ما كان عدم الشيء بطلان يصح على الجزء الاخر فيصح ان يكون بيانه ما يكون بيانه
وما هنا لا بالحكم وانه يجب ان يسد بطلان فيصح بطلان الحكم كما ذكرنا ونحن نسد بطلان
على الحكم بحيث لو في الوضع واحد غير عدد يوجد احدا انه لا يمكن ان يكون بعد وجود عدم الحكم
هي شأنه ان يكون موجودا فاذا كان في الجسم ان لا جائز وانه لا في الامور العدم والازلية
كاعدام الحوادث السوابق وواجب عند ذلك ان الكون اعني حصول الجسم في الحيز الحيز
موجودا وهو تام حيث الحكم لو لم يكن موجودا بها بالعوارض الذي يكون الكون موجودا كما لو
يتقوم عند غير العلم فيقال لو وجب جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون قديما
وان اي كون ساكن حيز مكان فكما لا نهاية له والملازمة تقتضي بطلان الملازمة فان الجسم
في وجوده لكونه موجودا بالعوارض الاولى الملازم خلوه عن الجسم حال الكون والا لزم ان يوجد
وان بطلان القسم الاول فيه بيانه بعد وتشكيله وان بطلان القسم الثاني فيظهر بعد الفراغ
وفيها لا لزم ان العدم لا يستدعي الحادث وقد مر الكلام فيه حيث ان ما لم ان يثبت ان
عدم الكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه ويتصور على الواجب لا يكون
عدما ازليا لعدم حالة مثل فاذا وجد ذلك الحالة الى الكون ازليا لا شرط الازلية الا
حتى يحكم بمنع حالة فيه فيتبين هذا العدم الا انه لكونه ممكنا لا يستدعي عدم واجب اعني عدم
الابتداء او واسطة ازليه كما ان الوجود الممكن لا ينافي الابتداء لا يستدعي وجود واجب ابتداء او واسطة
ازليه وقد ظهر ذلك ويستدل الرفاق الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى
استناده فالحذر لازم الانتفاع فتنا العدمات الازلية الممكنة يستدل على واحد منهما عدم
آخر منهما غير ان منشأ عدم واجب بين ترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا بالانتهاء
الى الاول فانه حيث يتناهى حيث الطرف الكون فلان وجوده الكون يستدعي حال الكون
فلا يمكن ان يكون الحال الى الكون فيه حيث في الممكن ثلاثة وجوه فالكون يستدعي حال الى الحال

الوقت فيه عداه من الاوقات ثم نسبتها جميع تلك الاوقات تختصر عنها تختصر الحدوث
فذكر الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كونه الحادث الاول من الحدث مستلزم والمعنى ان
حدوثها لا يتوقف على امر مختص بوقت حدوثها بل يصح بالاضافة وجميع الاوقات
واختصار الحدوث بوقت اذا وقع بيان امر اختصاص حدوث الاسلام بوقت الحدوث وعدم
عداه من الاوقات انما هو لاجل ان الوقت فيه تلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات
المترتبة فيها الترجيح بها تلك معدودة اذا زمان تلك بحكم موهوم ولا وجه ان الله
وجود العالم ولا اثر بل هو من الوجوه الاجود الاسلام تطلب الترجيح ذكر الجنس الوقوع
الانوع الاحكام الوجوبية الامور الوجوبية الصرفة وانه خبر حقيقي لا اصلا اقول وفيه نظر لان الكلام
عليه بزمان ما يدل على الاطلاق وجه الترجيح من غير الوقات بل القائل ان اختصار الحدوث بعدم
عداه من الاوقات لا على الاطلاق شاهد وجه تلك الحادث حدوثها بل فيه مرجح ذكر
الوقت وجه خاص حدوثها حتى حديث الاوقات المترتبة والاوقات المترتبة الحدوث اولا بل
لا الاوقات المترتبة فاختصاص الحدوث بهذا الوقت عداه من الاوقات المترتبة مرجح
بلا مرجح واجب بعضهم بان اختصاص الحدوث بهذا الوقت عداه لاجل تعين الساعة الفردية
عدم احد الحدوث على تلك الوقت على امر اخر مختصر ولا الترجيح بلا مرجح فان تعين الساعة الفردية
بالاختصار والترجيح واردة عليه لزم الكل التعين لا يكون بدون ان كان في خبر وبين الحسن
المعين الذي كان وجه فوائد التعين الفرد خبرا او لو اختصر بوقت فروق اخر لزم الترجيح بلا مرجح
لان الترجيح الحاصل من ذكر التعين الفرد الاوقات بسبب لا يبقى العلم الاحاطة الفرد بعينه في الازل
بوجه دون سبب فاذا اختص ذكر الوقت وجه بذكر التعين الفرد بالاختصار لا يلزم الترجيح بلا مرجح
فح يتوقف وجه خاص تلك الوقت الفرد من حدوثه في كل تعين الساعة الفردية حتى
الكلام الذي كان من حدوثه يتعين امر حادث وكذا نسبة المتعلق الاسباب فان
غير مرتبة الاسم مضام المرجح كذلك خلاف مذهبهم وان الى العقول الى التعين امر سبب فلا يكون

المفروضة

حدوثه في الازل البديهة بين كل حادث وجهي كان او حدوثه يكون بالامر حدوثه
قبل الصحة والعدم فاذا لزم ان يكون الحادث الموجود قبل بالاول الدليل فيه على الوجه
الموجود منه الحادث الفكري والاقتران الكوني كما يكون بالامر في
باعتبار نهاية ونسبة المتعلق بكلا فالامر الاسم الحدوث فنقول اذا اسم الحادث
المتعلق فيه الجزء الاول من حدوث الاسم منه وطلبه وسبق الامر لا نهاية له فيكون حدوث
العالم مسبوقا بالعدم يتسلسل الحوادث المتعاقبة كما ان الحوادث اليومية في الزمان
متعلق فيها بقصد الاعادة تتراكم بعد اعادة متوالية الى الشروط الشروط
تتكمل الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها المبدأ العدم ما يستعد له وما يستعد
العالم الحيوان المبدأ لذاته حتى يطلق الشروط والمعيرة وحدوث العالم عليه فتنا الاتم الشروط
والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المادة ايضا اذ قد يكون بعضها متعاقبة لا مرجح عن الاتم
وكذا يكون بين مبادئ الاولى التي انبعث عنها بمشروط الحدوث العالم الاقدم الذي
الى موجد الاتم بالجزاء كيف يختار الا الى المختار الذي يصح منه الفعل والترك او يقصد
ومثال الاختيار وجود الكاتب شيء ولا يصير اليه الا الكاتب مبادئ ما يترجح به الايجاد وعاتركه الكاتب
التكبير الايجاد او ابتدائه كان الايجاد حصل الشكل الاول لو يشكل ابتداء وكان الكاتب
قصد في ذاته والتقدير لكن الجزء المبدأ الموثر في الاسم موجود اثر الموجب بين
يكون شيء عليه ان الفعل الى اثر الموجب القديم انما يكون فيه اذا اصدر عنه ملاكا
او بلا سطة الفعول اذا اصدر عنه بتوسط حادث متعاقب يتغير الذي به فلا كالحوادث الزمنية
حصل المكلف الاول فيه اثر الحوادث المترتبة لا يتغير الحكم والجواب ان الامر
لا يوجب الاول كما ان مبادئ ما يترجح الايجاد عاتركه من المبادئ احتمال
الاول مرجح عند بعضهم في الاشاعرة ولم يقصر سيه ثم جوز ان مرجح الفاعل المختار الاتم
متعدد به المرجح وهو حاليه ولذلك الحكم المعقول ان اهل الاقدم يتجلد بالاسم مع كل

اقتفى اثره اي اتبعه

الفصل الرابع في الجواهر المفارقة

الفصل الرابع في الجواهر المفارقة

والجوهر منقسم الى الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل

ولا يتم هذا الا بتسليم مرتبة ثانية الى الزمان متقدم بعضها على بعض بحسب الذات وبحسب
الزمان وقد مر تحقيقه فيما سبق

الفصل الرابع في الجواهر المفارقة

وهي نفس وعقل فنقول ان النفس هي الانسان وهي ليس بجسم ولا مادة ولا صورة
البدن وانه جزء ولا يتركب ذات البدن من تركب هذا الانسان بنفسه ومع نفسه
ظاهر لان تركب الجواهر من المادة والصورة والاتصال الحاصل من التركيب والذات واذا كان
وجود جزء الانسان يستدعي الحكم على وجود العقل يوجد مصيبة نصب الاول منها الى
الجوهر والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والعنصر والصورة الاولى
لا يكون الى الجسم لا يكون الى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه
حقيقة الى الجسم لا يكون الى الجسم موجودا اول الصادر عنه فلا يوجد الهيولى والصورة الموضوعة
لزم الى الصادر الواحد عنه والواحد الصادر عنه الانسان ان ذات البدن لا يكون واحدا من الجسم
لا يكون قبل الاول ذاته او صفاته لانه غير ذاته ولا الى الصورة والعنصر لا يكون الى الجسم
جواب الاول فلان كل واحد منهما مشروط في تأثيره بالمادة الصورة فلان تأثيره موقوف
على تشخصه وهو موقوف على المادة ولان الجسم فلانه انما يؤثر الاجسام بالحركة فكان المعلول
الاول واحدا لا يكون مستندا الى تأثير المادة لان المادة عاذكر بكون معلولا لها
او بسائط لا تستند الى البسيط فقد آثار والا لزم تعدد آثار والا يكون الجسم بالصورة
والمادة اذ الجسم مشروط بالاثنين فيه واما كيف المشروط هو الصورة او العنصر فيما تأثيرها
بوضع لاحق اعني المادة عاذكر الامر الذي فرض لاحقا ولان الى كل العنصر لا يكون الى الجسم
الاول لانه مشروط وجوده بالموضوع فكان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العنصر
يكون علة لموضوعه لا مرا والا يكون الى كل المشروط وجوده بالسابق عاذكر الامر وهو جواب
بقوله او وجود الاسبق المشروط هو العنصر وجوده فرض لاحق اعني الموضوع عند وان الى
لا يكون الى كل العنصر الاول فلانه لا يصح لانه يرتفع بارتفاعه فكان العنصر المعلول

الفصل الرابع في الجواهر المفارقة

الفصل الرابع في الجواهر المفارقة

بالعقل ... الجسم ... الجسم ... الجسم

الاول لما اتفق مع صاحبه المتاخر وهذا استدلال قوله والا لما اتفق صاحبه ان يتاخر عنه الخ
لما اتفق صاحبه المتاخر في اثبات المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو الله وحده لعدم
في عينه بمعنى ان وجوب الماهية بالحق وجوبه في الخارج مع جعل فيه والا لما اتفق
ومع كونه عطف على قوله لمشروط الماهية لكانت المعلول الاول لزم ان يكون ماهية
ماهية الاول لا معلولا من المعلولات لكن الى يستند اليه ان هذا او يوجد ايضا وهو ان
صاحبه المتاخر عنه لا يكون مرسلا عليه اقول وتحقيق هذا الدليل ان الاول اذا كان متفق
بالوجود مع المتاخر وظهر العقل لا يمكن كون ماهية الوجود والجسم والمتاخر الهيولى والا لزم
في الصورة والعقل والوجود في الوجود لان الامور متحاذية تشبه تعريف الدليل الاول
وذكر له لم يسلم ان الباري تعالى واحد حقيقي بسيط بحت وذات ذاته وتعالى ان يكون
حيثية متحدة كالوجود المطلق العام والوجود الخاص والكلي وبه الحيثية وان كانت
اسمها الحيثية بكذا لا يكون شروطا لما تحته فيتعدد ذاته كما جزم تعدد ذات المعلول
الاول لكن جاز ان الحيثية ماهية وكونه لم يتعدد حيث الحيثية فلم ان الواحد الصادر
الاول واحد حقيقي بحيث لو سلم انه واحد حيث الحيثية فلم ان الجسم كون من الهيولى والصورة
لعل لم لا يكون ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلم ان الصورة في تحصيل الهيولى
فلم لا يكون ان يكون المعلول الاول ولو سلم فلم ان الهيولى لا تتخصص وجود ماهية الصورة
فلم لا يكون ان يكون الاول ما تقدم في الجملة لم انه لا يصلح لتاثيره ثم ان الصادر الاول
يجب ان يكون على جميع الاعداد ان يكون اوله واسطة فيلزم ان يكون الهيولى صادرا عن المبدء
مؤثرة وهو ممتنع لان يكون الواحد كثيرا واحدا وهو محال لانه قول
الاستبعاد ثم وقد تكلف بعض الدليل كما مر ولو سلم فانه هو اذا كان العقول الصغرى
لم لا يجوز ان يكون الله تعالى بذاته فاعلا وبعض الاسباب اخرى ولو سلم فلم ان
اول الصادر عنه الواجب عند من يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون مختصا عند الواجب

وتمام الصادر عن الذات ولو سلم ان الصادر عن الذات فلم لا يجوز ان يكون مختصا
مؤثرا في الجسم عن الهيولى والصورة مع جواز ان يكون الصادر الاول هو الصادر
لانه الى موضع غير لزوم محذور فلعل قبل الجوهر المركب لا يكون ان يكون متحيزا لان المتحيز
الماهية هو الجوهر المتحد في الذات عن الصور المركب وجوده فذكر عن
بعض محققي الاذهان ولا يكون ان يكون لف لان الاثر المستقر انه الا يستغرق
فعلا وسلب المصب ممتنع وكونه كالا يصح فيه قلنا لم ان يقتضي لو تستقر انه يتبرك
المتقدم فان استقل الجواز لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يكون الجواز لا كذا في الشبهة
ولم يحتمل ان يكون لو سلم فلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا
وتمام يجوز ان يكون اول الصادر عنه موجودا ثم الصادر والواسطة البين او الصادر
فلم ان النفس الانسانية الا بسبب تعدد ورودها فيصير خلق العالم والكل
والصور عن الجسم عاصرا جاز ان يقال يستند في الماهية والذات والعقول والنفوس
الاذهان العقول الجوهر المستغني عن الماهية وذاته وجميع اصناف المخلوقات
انما لا يكون عن خلاف فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول الفلك ويكون
جزءا لا كره قوله لم لا يجوز الا بالاستدراك لم لا يجوز التشبيه بالكلي والبرهان
الفلك لا يجوز ان الجسم الساوي لا يصير بعضه جزءا لها البرهان لا يعرف اولا بما هو موضوع الوضع
يجب ان يجب لان الطبيعي الشرعي الماهية المفروضة متحدة فلا يصير اسوا فلا يكون
الاوضاع واجبة وغير واجبة وما هو المفروض انه جائزة وكل المعلول لا يصلح
لا يستند فيجوز ان يكون طبيعيا وبالكلية عليه سوى الحركة لا يستند بل الكلية
المستند ولا يكون ان يكون مستند وجب ان يكون مستندا فيها اذا كان الى المستند
الحركة والمستند وقد تمسك عندهم ان الشيء لا يكون فاعلا فيه وفيه مبدأ بل عن
المبدأ بل المستند بل الجرم المستدير يعني ان يكون فيه يعني ذلك الى الطبيعي البسيط الا

لا يتصور كونه متقدما بزمانه وما يعرف عنه الفعل والعلي الخروج الى الفعل او لا على الحركة
المستدعية من خروج الاولى بل يستتبع الحركة المستدعية من شيء وجهة ما جسم الحركة
وذلك لان الامر فيما اعتبار وفيه بين الاستدارة فقط لا يستدعي الحركة المستدعية
فيه بل يعدم الى فاعلية موجبة لعضو فاعل المستدعية ويحتاج باستدارة عدم
الحركة اصلا ايضا فيه ان الغرض بيان طلب كما يحركه فيكون حركة تستدعيه
خروج عن حد الاستدارة الطبيعية والجواب ان الطلب لان الفكر حركة المستدعية طلب
ثم يتركه الطلب ويصح وتركه لا يتصور فيه الاستدارة فان طلب بشيء وتركه لا يكون الا بعد
الاستدارة وذلك لانه لم يشعر واستدارة ولا الطبع بالاستدارة فلا يحتاج ان يخرج الى الكيفية
وان كان فيه تغير لا في الحركة لان تغير الطلب لتغير الحركة كتغير الحركة اياها فلا يتغير
لان الفعل الحركة بذاتها تقتضي التغير التغير الطلب ذلك التغير تغير الى تغير ذلك الحركة
فثبت ان استدارة حركة الاسلام الى ان توجب استدارة المتحركة واستدارة المتحركة
ايضا الذات المتحركة لانها حاصلة بالغرض لان الاستدارة تقتضي ان يكون مطلوبا لكن الحصول لان
طلب المحال محال وهو ان محسوسا او معقولا الاسبق الاول لان طلب المحسوس ان كان
لتحيزه والفرح وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما الغرض الى الان لانه
محقق الجسم الغرض ويتغير عن حاله الملائمة بالحاجة الى الكسر والحاجة المسببة
لا تحرق ولا تنسم ولا تتحرك ولا تفسد ولا تنمو ولا تزيد ولا تنحل ولا تنكسر ولا تتأثر
والجهة لا تتغير عن حاله اخرى الا في اوضاعها الزائدة وكيفيتها ملائمة وبعضها غير ملائم
فتغير الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب ان يريد شيئا وتميز صفاته عن
تشبيه اجزاء والا لما كان يتعلق بالمطلوب وعلى التقدير الاول التأمل يلزم الانقطاع الحركة
لان الذات او الصفات ان تماثل فيجب عدم الحركة لا كانت طلب الحصول
وان لا تماثل اصلا فلا يدرك الكسر حتى حصول جزئياته ويلزم الانقطاع حركة الانقطاع

عليه ذو

ثم لا يتصور ان يكون الطلب مستمرا لعدم مطلق اسرب بل عدم وجود ولا يحتاج الى طلب
بشيء ذو اذ طلب الحاصل فيه لا يوقف يوجب الانقطاع وغير المتوقف حتى الحركة
وذلك لان الغرض ان الفعل بالحاصل في الوجود وبالحاصل بالحاصل اصلا ثم الصفة لا يكون
بحركة الحصول فيجب الثاني وهو ان يكون الطلب الحاصل بين شيئين بالمطلوب والحيز الى كل منهما
والا يلزم الانقطاع لو طلب الحاصل بين شيئين مستقرا الى شيئا بعد شيء يحتاج فيه
وتحصل آخر وبيان حفظه من يتحاف الاشياء لا يلزم ذهبه والا يلزم الانقطاع فيثبت
ان المطلوب حصول تشبيه بين شيئين بتقدير ذاته غير متشبه بحركة الاسلام
الاوضاع المكتسبة من القوة والفعل كل واحد وضع تشبيه المطلوب الذي يتعلق بالحركة
والاول بزوال وضع ويحصل آخر فيزول تشبيه ويحصل آخر وفيه كل منهما بجانب الافراد ولا
يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت ذلك
عقل معقول وهذه تجربة التوقف على دوام ما اوجبنا الانقطاع الى هذا الدليل موقوف على
حركة الفلك اوجبنا انقطاعها حيث بينا عدمها والحركة موقوف على حصر اقسام الطلب فيما
ثم فان لم الطلب محسوسا لا يكون الا لجذب او لدفع لم لا يجوز ان يكون ملموسا او مشمومة
وغير ذلك مع المنازعة في الصلاح طلب الحال اي لا تمانع ان طلب الحاصل حتى والا لم الاجزاء
المتفرقة فيه لا يتقدم اجزاء المتفقة فان بعض الاجزاء يتقدم ان يكون بعض المتفقة
تقدم ان يكون بعض المتفقة اذ لو لم يستند ذلك الى طلبا لعما لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما
جوز ذلك لم يرجع الى الفاعل فيرجع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا لا يحصل
يتبين كثرة فتوهم ولو سلم فلا نسلم وجوب الموضع بطلب الاجزاء الغير وهذه للفلك
يستلزم جواز التفاوت عنه لجواز ان يكون جرم الفلك صورة متفقة متفقة لوضع مصحح
بتفاوتها ملاذا فان قلت لا يضيع ذلك في تحقيق ما اوجبناه لان الاجزاء ما تنظر الى طلبها
لا يكون متفقة لوضع مجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون ذلك الصورة المذكورة اجزاء

خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال جعل الحايق الطابعي جزء
ماهية ذي الميل المستقيم والمركب ثم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زوالها عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة
عليها اذ يجوز زوالها بحركة غيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزام
الجواز الحركة عليها النظر الى طبايعها لا الاستدارة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها
الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها
عبارة عن اقتضاء طبايعها الوضع حركتها عن سكونها ومعناه وجوب
الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف
الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات خالية
لا يتحرك اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي الطبيعة
الفوقية ولا ابائي عن التحتية وكذا النصف التحتاني لا يقتضي طبيعة التحتية ولا
ابائي عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة
فالنظر الى طبعها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما
ذلك الا لجواز الحركة عليها اذا المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل من
حاله ولو سلم فلا نسلم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما
يتفرع عليه امتناع الحايق الطابعي ومنه امتناع الخرق والالتيام و
الخلق والتكاثف وغير ذلك مما ذكر ثم في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان
ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولو سلم فلا نسلم ان الحايق
عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان
يكون الحايق ذا ميل مستدير مساو لما في القوة مخالف لما في الجزء

ولو سلم

ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم الحايق لزم وجود الميل بالفعل
لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرط كعدم الحالة المانعة مثلا ولو
سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم مثل ذات المطا او صفته حصول الماهية ولا نسلم
ايضا انقطاع الطلب ثم لا يجوز ان يعدم الرجاء او يكون المطا او صفته امرا
غيرا يخفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكر ثم في التشبيه ولو سلم فلا نسلم
ان ذلك المطا المشبه به ليس هو الواجب قولكم والالم يختلف الحركات
في الجهات قلنا يجوز ان يكون الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع
او لاختلاف الكمال المنتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا
نسلم ان المطا الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما
يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب قوله لم
لا يجوز ان يكون المتناهيين والا لامكن الممتنع او علل الاخرى بالاضعف
دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز
ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك
والعناصر كلها محوية بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان
علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه
حتى وجود المحوي وكما تقرر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي في تلك
المرتبة وجوب ضرورة ناجزة بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل
امكان لا ثم لم يجب بعد ثم ان عدم الملازمة داخل الحاوي ووجود المحوي
في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر
ضرورة انه اذا انتفى الملازمة داخله كان محلوا بحوي واذا وجد المحوي
في داخله انتفى الملازمة داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة

وجوده

لانه اذا تصور عدم الملاءة داخله فقد تصور وجود الحاوي غير وبالعكس بل ربما
يظن ان عدم الملاءة داخله عين وجود المحوي لشدة تقارن معنييهما و
تضاربهما كما لا يلتبس مثل هذين المتلازمين لا يمكنان وجودا وامكانا لان
اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير
واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الملاء يكون
ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك مع ضرورة ان الملاء
ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان
ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور لانه ان كان الملاء
لازم اذا فرض ان الحاوي الصورة الجسمية المحل لها وهي لانه الجوهر المنتشر
في اقطار الثلثة الحد وكان في الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الملاء في
كان علو المحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الملاء في داخل
اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب
الآخر ما مر في البرهان وكذا اذا فرض ان الحلة هي هيولى الحاوي لا
ما اخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى في ايجاد
وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب لما مر
بالذات فيهما بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية المحل الجسم
وغلطه الاعراض العامة بل لا يمكن ان يكون شيء من ما علة موجبة للمحوي
وكذا الكلام في الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عن
شائبة الفساد وتغير واقوى واعظم منه لا شك انه يكسب الصورة والمقدار
على ما هو شأنه مع زيادة الوهم لا يذهب الى تحليل الاشرف والاقوى
والاعظم بما هو احسن واضعف واصغر ولمثل ذلك تبين انه لا

ان يكون

ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة النوعية والاعراض وغيرها
علة للحاوي فتستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا
فهو امر مجرد في ذاته وفعلا هو اما الواجب او العقل والاول يحتم ما مر
فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله يمتنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب
عن الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الملاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا
لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب
ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات
والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات
وهذا يبين ان الشيئين اذا لم يكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن
الانفكاك بينهما فلا يلزم احدهما الآخر كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد
المتلازمين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمتلازم
الآخر اعني وجوب عدم الملاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان
الملاء ليس بممتنع بالذات وانما اقتضاء الملاء الممتنع حيث صار معارضة المقدمة
في امتناع الملاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم
وجوب عدم الملاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير
لانه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي
بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الملاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي
ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع
فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي
كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة
اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الملاء واجبا في مرتبة وجود

تلك العلة وجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك
المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان
ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان
الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى
انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع
اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاوي وليس في داخله
محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض
في داخله خاليا عن المشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه ولنا
الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصور الشيء فليس بممتنع كما سلف
فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا
يكون امتناع الخلاء بالذات مناقضا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز
ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم الملازمة بين
لا يتخلف في الوجوب بالذات ثم قولكم في بيانه اذا لم يكن ارتفاع
احد الشيئين واجبا كان ارتفاع الآخر ممكن الانفكاك بينهما فلما امكان
ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك
لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك
بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه
نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه
لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان
وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان التزوم
ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع

اللازم

اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم
في نفسه ووجوده مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول خاليا
لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا
بل الانفكاك الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الصورة
المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء
متحقق مهما مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال
بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود
المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين
فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين
فلا يتحقق اللازم بينهما ولو سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان
يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين
واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا
في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان
وجب الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في الرتبة واما انه ان
وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قبل هذه المقدمة
مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي علة لمتقعر الحاوي فاذا
لم يجب وجود المحوي لم يجب بعد متقعر الحاوي واذا لم يجب متقعره لم يجب عدم
الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي
بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك حق وان اراد انه لم يجب في تلك

المرتبة وجود الحيوة فذلك تم لكن لا يجب نقضا لانه لا يترتب عليه عدم وجوب الحلاوة لما مر فيه
آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان السبب
متاخرة عن الصورة وقولكم هو شرط لعلة السبب قلنا لو سلم فسبق احدهما لا يتحققها
وهم التشريك ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاد اقوى
واعظم من الحجر لانه ربما كان الحجر اكثر مخالطة بحيث يزيد على الحاد في سبب الحلاوة
فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاد اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى
تعليل مثل هذا الحاد بمثل هذا الحجر على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات
البرهانية دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا لها
لان تاثير المقارن لا يكون الا حيث له وضع بالنسبة اليه على سبيل حرارة تشترط في صدور
التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد ولا وجود له ولا جزئية فضلا عن ان
يكون لها وضع بالنسبة الى موجدها فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله
وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب قيل علة
المركب لا يجب ان تكون علة لجزئيه بل يجب ان تكون علة لهذا الاخير واجتماعه
مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل
الجسم مع صورة جسمية اخرى ويكون لها وضع بالنسبة الى موجدها المفارق فيوجد
في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم وهو اثر ذلك الموجد
ولا شك ان اذا كان لشيء مادة موجودة فان وضع مادته بالقياس الى المؤثر كما
لا يجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يوثر ذو وضع في ذي وضع اصلا
اذ لا وضع قبل وجوده وهو باطل قطعا فهذا الكلام مبنى في العلة الفاعلية المستقلة
بالتاثير على معنى انها لا تشارك في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا

المعنى

المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الآخر مشاركا
له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع
في تاثير المقارن لم يثبت وصدق كلية وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات
الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ما يحدثه الجسم
في هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا
والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء
على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فاما اذا كان جسما او عرضا فاما ان يكون
واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على
نفسه بمرتبة واما على الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان صورة او مادة
فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجدا مع الآخر فيجب ان يوجد الآخر حتى يكون موجدا
للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الاعم لم يكن ذلك الجسم الاول الذي
هو اثر واحد الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احد اجزائه منه وقد تقرر عندهم
ان ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة من
الوجوه الآخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا
وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ
الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس
والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية
فيفسر حينئذ بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال
ما يحصل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته

يطلقون

هي الصورة النوعية للنبات وكذا النفس الحيوانية هي الصورة النوعية للحيوان من ح

فانه كمال للاول موقف عليه الذات وقد يطلق الكمال الثاني على الاول على الكمال الثاني الآخر يترتب عليه كمال آخر كما حركة بالقياس الى الحصول في التهيؤ مثلا س ح

اي العارضة للحديد وليس المراد بالحديد السيف بان يكون اللام للعهد والاظهر ان يقع بدل للحديد للسيف او المراد بالحديد السيف م ن م

وانما النفس

ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول
يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول
المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع
ذواتها وقولهم جسم يخرج عنه الكمالات الاول المجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام
الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر
والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة
واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما
بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج
ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج النفس النباتية على رأي من يقول
ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون
جسما آليا لان ما يصدر عنه من المتعقلات والحركات الارادية التي هي افاعيل الحيوة
يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد
المثل والادراكات والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة
بل قد يكون بالقوة واما على رأي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست
من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض
عليه بانه ان اريد بما يصدر عنه الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج
فيه التغذية والتنمية والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به
الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقف على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج
عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط
والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض

وصور المعدنيات

وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها
بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكر يخرج عن ان يتبدى
حيوة بالقوة لا لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي مغنيا
شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس
عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار
فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتبادر اسم واحد اذ لو اقتصر على هذه فقط
لدخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس
النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلنا مبنى هذا التصريح على
المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفس وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال
وآثار لكن ذكر الشيخ في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عارية من الارادة والاختيار اي معنى شامل لها صالح لتعريفهما على
المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس ايضا على نهج واحد عادم للارادة بل انواع
مختلفة ومع الارادة على رأي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد
ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة
قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويتكمل ويتولد فقط
اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة ويحس بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات
والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس
الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة ارادية واعلم ان ما ذكر في تعريف
النفس عموما وخصوصا ليس يعني بها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها

تعريف النفس النباتية
فاضل المحشي
والشيخ الرئيس

الى الجزء الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب
ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البابي من حيث انه بابي
وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث
النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة وسيلة الى ما هو اهم المهمات اعني
معرفة الصانع ثم جلاله من صفاته العليا ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين
من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال
النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد
متحد بالبدن في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا يشتغل
في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالالات وتشارك النبات في
قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوانات في قوى الادراك الظاهر
والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس
من ان النفس عين المزاج الذي يتقوم بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس
الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى
الانفكاك انما يجري على الاجتماع والتأليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا
على التيام والتأليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم
الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل
ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاول من مبدأ ما بحسب امزجتها المختلفة
فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاول فلو كانت النفس
التي هي كمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس
الابوين يقوانها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط

مادة

مادة التي وتجعلها مستعدة لقبول القوة تعد المادة لصدورها انسانا وتفيد المادة
تلك القوة منيا وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية
ثم ان المني لما وقع في الرحم تزيد كمالا انها بحسب استعدادات يكتسبها مهاك
الى ان يستعد لقبول نفس تقصد عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس
حيوانية تقصد عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد
لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان
يكمل الاجل فقد انكشف مما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف
على نفس الابوين ويتوقف على الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج
الحاصل عليه من الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الانسان
تلك الاستعدادات مستندة الى امور تستند الى البدن ويتوقف على تلك الصورة
ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية
والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف
عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية
والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس الحيوانية للمولود ويتوقف
عليه خلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج
الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست موقوفة على ذلك
المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ولقائل ان يقول ان
من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة
ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار تنسب اليه ثم الى

فاذا وجد هذه النفوس كسبت من واحد منهم من حيث
من النفسان الاخيرة منها انها علما فلا خلاف من انها
على انتفاء الاخيرة منها انها نفس بطلق
نفس البدن المولود

النفس وتثبتها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصول يتوقف
على مزاج آخر سابق عليه يجبر الاضداد المتنازعة الى الائتلاف على الاجتماع
والمتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق
نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر
ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لفيضان
اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتنافيان
في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان
يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والثاني بقوله وللمانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة الى
جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في
الحركة على وجه الارض او في الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة
والبرودة فلا يمانعه الثاني ان النفس تبقى عند بطلان المزاج
فان زيدا مثلا كان مزاجه عند الطفولية لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب
ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله وبطلان احدهما مع ثبوت
الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو
المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فلو ورد عليه ان كانت
كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له
انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها
للبدن واجزائه وقواه فقال ومغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان

لا يغفل

لا يغفل عن ذاته اي لا يخرج عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع احواله وينبه على
ذلك بان الانسان اذا كان لفظة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لا يشك
في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا اعتقل حواسه الظاهرة والباطنة
بالسكر لا يجرب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في
حالتي النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرها عند زوال العارض
ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك
بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئته لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا يتلمس اعضائه معلقا في هواء طلقا لا حر فيه ولا برد
فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن
بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى
والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها
ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزائه الاصلية الجسمانية التي
هي اجزاء البدن ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان كذلك اي لا يغفل عن اجزائه
الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا نقول يجب ان نعلمها بحقيقتها بل بوجه
يمتاز به عما عداه من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها ومغايرة لما يقع
المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية المشتركة الممتدة في
الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك
فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى

طلق ملايم

تشريح شكافتن

الاجزاء الاصلية وعلى ان الادراك على وجه
المجاز لا يجب ان يكون بعنوان الاجزاء
الاصلية والجوهر المجرد اذا تجرد ان يكون
بعنوان كونه مشارا اليه بانه ذلك

يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه
على احد له ادنى تمييز كيف يجعل مسئلة وفاق وان اراد الجسم المشخص فذلك هو
البدن بعينه نفسه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه نريد ان نبين
مغايرتها لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع
بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا اطيب وابين
واما البدن واعضائه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص
مع ان النفس باقية من اول العمر مجاها الى آخره كما حكم به البديهة وغير المتبدل
غير المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون
الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان
ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو انما في التبدل
بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام
حيوته ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهده منه بهيكله مشخصات
بحيث العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير مدة حيوته
الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها
لا تتبدل من اول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها وهي جوهر مجرد
يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان
النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن
او جزأ منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين
انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا
فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره واجيب بانه ربما يذهب الوهم

الى انها

الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها
يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان
يكون النفس الناطقة التي هي موضوعها ايضا مجردة بيان الاول ان الصورة
العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي تتصورها وكل ما هو مشترك
بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مختصا بعوارض مادية من
مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون ملائما
لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل
بالمقدار المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض
عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم
بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة المعلوم بل في مجرد الحضور
فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في الآلة بل يجوز ان
يكون العلم بمجرد انكشاف منه غير ان يرتسم صورة شيء اصلا سلمنا لكن
جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس
على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم
من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا
عنها سلمنا لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما
يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا
ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة بالحالة فيه لا يتصف بها سلمنا
لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبيل محلها لا ينافي
تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان مندفعان باثبات الوجود

الذهني على الوجه الذي تحقق اقول انت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس
بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها
دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة فلا شيء من
المادي بغير منقسمة اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم
فتحليلها الذي هو عاقل لها اعني الناطقة لا تنقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير
المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها
تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان
كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد بالفعل حتى تعد بها وتعقل الكل بعد تعقل
اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل ينقسم بالقوة اجيب بانه لا يجوز ان
ينقسم بالقوة الى اجزاء مخالفة بالماهية والا كانت الاجزاء حاصلة بالفعل
بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة الاجزاء فيها
في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول
الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا
حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية
فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن
العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب
ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن
مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما
الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم

ان العلم

ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في
تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه لانه
من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي
في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه وقد مر الكلام فيه مما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مغلوب عليهم فانا
نقول الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة
فلانها تعقل الماهيات المركبة ومن منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام
المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام
الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة
الى اجزاء مقدارية وتوهمها على ما يجوز المقارنات عنه يعني ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال المادي متناهية
واجيب بان الفعل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل
والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة
وهي في الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فنمنع ان النفس تقوى على
المعقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا ومن يقوى
على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا
تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا ومن يقوى على تصور شكل آخر بعده وان
عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريد به
انها تتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي

اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل
الكلى فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها والا تها و
ادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال
لانها تعقل بتوسط الآلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته والآلة وادراكاته
واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من
غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها فى سائر الادراكات وحصول عارضها
بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا يعنى ان النفس غير حالة فى جسم مثل قلب او
دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل
لها محلا منقطعا اى لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا
لها منقطعا اى فى وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة
تعقل ذاتها لذاتها وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل فى وقت دون وقت فلو كانت
حالة فى البدن او فى عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له
اصلا وذلك لانه اما ان يكفى فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف
على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما فى ادراك الامور الخارجة فان كان
الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثانى
لزم الثانى لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين فى مادة
واحدة وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفى فى تعقل محلها حضوره
بنفسه عندها ولا يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر
آخر كنوع النفس وغيره من الشرائط وايضا فان التعقل ان كان الجسم الذى
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل فى ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا

ان يحل

ان يحل فى مادة واحدة صورتان مماثلتان وكذا ان كان المتعقل هو مادة
الجسم الذى هو محلها لزم ان يحل فى تلك المادة صورة مساوية لها فى تمام الماهية
فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة فى مادة الجسم الذى
هو محل الناطقة فان الناطقة حالة فى تلك المادة قطعا فاذا ارتسم
فى الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة فى تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان مماثلتان
احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شئ فى آخر حلوله فى محل
ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص التابع فيجوز ان يتبعث
شئ شيئا آخر ولا يتبعث محله كالسرعة الحالة فى الحركة فانها ليست حالة
فى محل الحركة لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم
فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزام ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز
باق لان احدى الصورتين حالة فى المادة بلا واسطة والاخرى حالة
فيها بواسطة وهذا القدر كاف فى امتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان من
وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجى والاخرى
موجودة بوجود عقلى وما يقال من ان حلول احد المثلين فى الآخر محال كحلولهما
فى محل واحد اذ لا تمايز بينهما ههنا ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب
العوارض لتساوى نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة
الحال للمحل ونسبته الى الحال مغايرة احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف
فى التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد
مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة

لا يلزم من حلول صورتين مثلين فى مادة واحدة حلولهما فى محل واحد
فى علم الماهية صح

يجوز ان يكون حلول الصورة العقلية فى مادة الجسم
وان لم تكن الصورة العقلية موضوع المادة والصورة
بناء على حلول الناطقة هاهنا لا يلزم
اجتماع المثلين صح

بصفاتها ذاتا وغير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطلان فان كثيرا من صفات
النفس معلومة لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس
ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مغايرة الى شيء محصول
لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها لكونها موجودة
عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما
كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المغايرة لتحقق
الشرط عند عدم المغايرة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول
لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها هكذا فيلزم علوم غير متناهية اجول
ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمغايرة
الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غيرها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء وهو
ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها بحضور ذاتها فالمانع
من الصفات بالمغايرة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض
انتفاؤه في الادراك واجيب بان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو
كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين
متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان
لم يتوقف على حصول صورة اخرى متنزعة منه لكن مغايرته له ظاهر فيلزم
المحذور وردنا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية
القائمة بالنفس كالقدرة والسمع والعلم والشجاعة وغيرها والاستدلال
استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اعني
الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء

لان العلم بالعلم مغاير له بالذات بل بالاعتبار ولزوم المحذور
انما يكون اذا كان العلم بالعلم مغايرا له بالذات لا بالاعتبار

المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج العارض اليه والاخفى
ان هذا هو الوجه الاول بعينه لا انتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة
في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم بمنزلة الضعف والكلال لانها انما تفعل
بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال
لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوى الحس والحركة الحاصلة
في البدن لانها بضعف بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف
والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة
البدنية في الضعف والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير
خرفا وينقص تعقله باختلال فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون
حالة في الجسم حلولا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل حال
في الجسم حلول الآلة اذ جاز ان يمنع في آخر العمر تعقله الذي هو بذاته استعماله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل
عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه
يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد
تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان قوة
العاقلة كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والاذهان ايضا فان
المتمرنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر عليه من مثل الشبان الاقوياء
وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى التمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون

المزاج الحاصل من سن الكهولة وفي القوة العاقلة من سائر الامزجة وذلك لقوى
القوة العاقلة وحصول القدر دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره
ان القوة المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكرر ما يصدر
الافاعيل القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل يتعذر
ربما يبلغ من القوة حدا يجرح عنه فعلها فان الباهرة بعد النظر في قرص الشمس
بالاستقصاء والادراك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع
الصوت الضعيف وان شمة بعد شم الرائحة القوية للحس الرائحة الضعيفة بل كل
حال الرائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالموهن والكلال واما القياس
فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى
كما تنفعل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون لقاهر
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه من المقاومة فيوجد الفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة كذلك لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها
فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم
والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك وهو الكلال
فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل يقوى بذلك لازدياد
كمالاتها وارتقائها فلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها
بمعاونة شيء من القوة الفكرية فقد يضعف عند التعقل لضعف معاونها لا
لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون
العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص

بعضها

بعضها بالكلال دون البعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية
لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها وهو لها تحت حد واحد يقتضي
وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع وانما تختلف بالتعلقات والملكات الاختلاف الامزجة والادوات
واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع
مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه السلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام
ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا
بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل
به احد وترجيح المص رد على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد
واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان
يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها
بالنوع لجواز ان يكون ما ذكرتم في حد ما حد الحقيقة الجنسية البعيدة وان ادعى
ان هذا سؤال في جواب السؤال بما هو عن الافراد وانه طائفة تفرض جوهر مشترك
بل ربما يجاب في ذلك الحد ضم جزء جوهري بل يجوز ان يكون ما يفعل من النفس
ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في الماهية تقرير
الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والجهل والسذاجة والجبن

ارادوا بالفعل معناه الانفعال لان فاعل الشيء
والتاثر شيئان يطلق الفعل ههنا على الادراك
الذي هو تاثر وانفعال

والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار
المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى كما هي فان الانسان الواحد قد
يسخن مزاجه جدا ثم يتبرد بعد ذلك وهو باق على حقيقة النفساني من بلادته وذكائه
فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض
ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في اتيانه في المحاربة والثبات عليها
يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال ودام عليه يصير سخيا والغضوب
اذا تحلم ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة
الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد بين الشخصين متقاربين في المزاج
غاية التقارب مع انهما يتباينان غاية التباين في الرقة والقسوة والكرم
والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك
الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب
والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة
مثلا مع كونه ميالا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون للابوان في غاية الخسة
والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في
هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية واحوالها ولا
الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة
وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها
مثل ما زعمه الاصحاب من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب

من النفوس

ارسطو وافلاطون

من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة واما شيء
فلا يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة بعد التوافق في
تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس
وهي لم تتصور بتبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول
الحكم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما
يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه
الملتيون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا
قال وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس وعلى قول الملتيين لان الواجب تعالى
فاعل بالاختيار على رايهم وانما الخيار لا يكون قديما على ما سبق واما على
قول الحكم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس
لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول
لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى واحدة فح يلزم ان يكون نفس
زيد بعينها نفس عمرو ونفس هذا الشخص بالجبن والبخل بعينه نفس هذا الشخص
بالاسراف والتبهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان
يكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس
اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الازلي وهو الامر الثاني وذلك
باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس
واما قولنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وبحدوث نفوس اخر لان

قوله على قولنا اي على قول الملتيين
لان العالم عندهم حادث
والنفس من جملة العالم
لا يقال فاذا لم يكن الازلي
الا النفس ثبت حدوث
الباقي ثم الاجسام

فلو كانت النفس متعددة في الازل ومتحدة بالنوع
فلا بد ان يكون لها مادة في الازل بها يمتاز بعضها
الافراد عن بعض

التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد حصول الكثير والاول لا يكون
الا بالمادة وبذلك تبقوا الكلام على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن
في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس
المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة وما يزيد في الازل بالابدان لا يتصور الا
بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسيتبين بطلانه ولا سبيل ايضا
الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر من ان
ما ليس مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر
بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل وتتميم الكلام
بما قرر آنفا وهو الامر الثالث واعترض عليه بانه مبني على مقدمات قد مر منعها
في محل اثباتها وايضا انما يتم ببطلان التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس
فيلزم الدور ومع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد
الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة
وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على
سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر
فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول
الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب وجود النفس
لما تقرر من وجوب وجود معلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه
على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم

بيانه

بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا
انحصار شرط حدوث النفس في حصول استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون
مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفس موجودة
وقد بطل منعها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث في نفس اخرى لانتفاء
شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس
احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم
ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر وجود النفس الناطقة
كما كان واللازم باطل قطعا واعترض عليه بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن التعلق
بذلك البدن بشرط والاستغراق في تدبير البدن الآخر حاصلا وطول العهد
منسيا ولا سيما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد
عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة فقط والتالي باطل بالمشاهدة
فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار
متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما
ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس
الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة
وكانت مفارقة لكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة بأكثر من
بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر لو
كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفورية اذ لو كان جائزا ولازما
ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد
حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس

بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التالم بالجهالات يشغل ويرد على الوطن الثانية
انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن آخر اصلا
ولا يدل على انها لا ينتقل الى بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها
على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا والى نبات وسماه فسخا
ولا الى جماد وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة
ولا يغني بفنائه اتفقوا القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى
بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة ومن الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا
امتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد
ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر
عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود
وصح ان يكون النفس محلا لامكان وجودها هو مباين القوام له اولا امكان فساده
عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون النفس مستعدا لحصول مباينه له او
لفساده عنه ولو جاز ذلك جاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة
الانسانية له او لعدمها عنه بل النفس انما يكون محلا لامكان وجودها هو متعلق
القوام به اي مستعدا لوجوده ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه كالجسم
فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث
يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف
به اذا فسد باضدادها بعينه ولما امتنع بقاء النفس بعينه مع فساده امتنع كون
النفس محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس

مغايرا لها

مغايرا لها وليس مباينا لها فاذا محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه
بقاء الحال مع فساد المحل ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة تقوم بها
فلم يكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني
فان قيل هذا التدليل انما يدل على امتناع فناء كانت النفس بعد فناء البدن وليس
فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها
لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه بحيث انه لها في تحصيل كمالاتها الذاتية
فهذا الارتباط الذي بينهما موجب مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان
يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وجودها على معنى انه يكون مستعدا
لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولا
توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات
الى تعلقها به اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا بالعرض الى وجودها
في نفسها فهذا الاستعداد كاف لصحة ان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة
في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى ما هو وجودها في نفسها ليمتنع
قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة وقد تبين ان النفس
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن
محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث
انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من
حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن

ومنقوض بجواز ان البدن لا يصلح اصلا لان يقوم به استعداد
حدوثها ووجودها به وهذا الجواب مندفع
ما تبين ان الدليل المذكور لا يدل على امتناع
فناء استعداد فناء النفس بعادة البدن المنفصل
حتى يعد فناؤه اذ هذا البيان المفصل
منع ان المادة ايضا كالبدن لا تصلح
للقيام المذكور فتامل ف م

فان قيل الحكم بان النفس الناطقة غير مادية وكل
لا يقبل العدم ممنوع فان النفس الناطقة
شيء عوالم م

فلم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في انفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا
الى عدمها في انفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في
انفسها قطعا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد
ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان
يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل لامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق
ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا نعيد هذا صورة لا اخر والا تسلسل ما
اصلا من التعادل وذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية
انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواه وهذا الكلام
مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية
عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان
فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتناسبان وقد بينا انتفاء تناسبهما
وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات
بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات
بالآلات اي بان يرتسم صورها في الآلات ولا نزاع في ان مدرك الكليات
في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فخذ
بعضهم النفس واختاره المصنف وعند بعضهم الحواس والدليل على ان مدرك
الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس
فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم

النفس

النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق
بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبيان الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين
وضاحة غير استنادية يعني قد تخيل مربعا مختلفا بمربعين مثلا ويبين في جميع
الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره
على هذا الشكل غير استنادي يعني ان يستند هذا التخيل
الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل يتخيل بمحض اختراعنا ويتميز
بين جانبيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية
ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير المحل
الآخر وليس هذا المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين
ان يكون المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين
الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون
المتوهمات التي هي معان جزئية قبل كون ادراك النفس للجزئيات بمعونة
الآلات لما ادركت النفس معونتها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم
باطل بالضرورة واجيب بان المفتقرة الى توسط الآلة هو الادراك الذي
بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك
النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم قد صرحوا بان
ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات
المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية

مباحث النفس

مبحث القوى

والنفس قوى تشارك بها غيرها وهى الغاذية والنامية والمولدة
واخرى اخص بها لحصل الادراك اما للجزئى او للكلى يعنى ان للنفس
الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخر اخص
بها لحصل الادراك للجزئى وهى قوى تشارك بها الحيوانات العجم دون
النبات وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى
العشرة لحصل بها ادراك الجزئى وبها قوة اخرى اخص من الاولين لانها
تختص بالانسان وهى قوة لحصل بها ادراك الكلى واما القوى التى تشارك
فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما
الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهى المولدة وهذه الثلثة تسمى
نباتية لاختصاصها بالنبات بل لانحصار قواها فيها وتسمى طبيعية ايضا
اما الغاذية فهى التى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى وتتم فعلها بافعال
جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذى هو بالقوة
القريبة من الفعل شبيهة بالعضو وقد تحيل به كما يقع فى علة تسمى
اطروفيا وهو عدم الغذاء والثانى الارتزاق وقد تحيل به كما فى الاستسقاء
اللحمى والثالث التشبيه بالعضو المغتذى حتى فى قوامه ولونه وقد تحيل به كما
فى البرص والبهق فان جوهر البدن والارتزاق موجودان فيها والتشبيه
غير موجود فهذه الافعال الثلثة لابد ان يكون لقوى ثلث لكن القوى
الغاذية هى مجموعها او قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هى
مجموع تلك القوى الثلث والقوة التى يصدر عنها التشبيه تسمى نامية

ثانية

ثانية وهى واحدة بالجنس فى الانسان وغيره من المركبات التى لها اعضاء
واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ فى كل عضو منها
قوة تغير الغذاء الى شبيه يخالف شبيه القوة الاخرى واما النامية فهى التى
تفعل الغذاء بين اجزاء المغتذى فتزيده الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان
تزيده الاعضاء الاصلية اى ما يتولد عن المنى كالعظم والعصب والرباط وغيرها
وبذلك يظهر الفرق بين النمو والتسمن فان النمو انما هو زيادة فى الاعضاء
المتولدة من الدم كاللحم والشحم والتسمن لا فى الاعضاء الاصلية وقيل التسمن
لا يزيده الطول وليس كذلك فانه قد يزيد فى الطول ايضا ويقول بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى
واما المولدة فالمراد بها قوتان خوصدتها اعتبارية كما فى الغاذية فانها كما
ذكرنا انها عبارة عن ثلثة قوى احدها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا
وهذه القوة عليها فى الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما
ما يبقى كل جزء من المنى الحاصل من الذكر والانثى فى الرحم لعضو مخصوص
بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه
مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان
المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث من القوى
الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيها فخصصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك
بالمغيرة الاولى الثانية لتميزهما عليها فى بدن المولود وفعل هذه القوة
انما يكون حال كون المنى فى الرحم لينعقد ذلك فعل القوة المصورة لانها

القوة المصورة لانه سيتطرق اما احتياج الى هذه القوة اما الى الغاذية فلان
بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يكون مكونة من جسم رطب ليكون
قابلا للتشكيل والتقدير ولا بد من حرارة غاذية منضجة محللة للفضول وبدونها
لا يصح ان يحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الذي يرخي والحركات البدنية و
النفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تامة التكون
فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الطبيعة جسم اذا ماس بدن الانسان استحال
بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى
مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة
الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان لا
بالتولد مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي
تحصلها الغاذية ما يعده مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من
المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فيزيد بها مقدارها
في الاقطار على نسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم ذلك الشخص
وتخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة والهاضمة والدافعة لما كان وجود
الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين فيه
بذاتهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع
فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع ضمنت تلك الاربع خوادم لتلك

القوتين

القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا بالذات بل ليتمم فعل تلك القوتين واما قال
تخدم للغاذية ولم يقل للغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم
ما هو المقصود اعني خادميتها لها بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان
الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلا
فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة
ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتكئ اذا اشتد حاجته الى
الغذاء يجده يجذب من فمه الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادة امساكه
فمه والا فان الطعام يخرج بالفم بعد غيره وان تناوله قلا وما ذلك الا بجذب
المعدة اللذيذ الى فمها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول جيدة
العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان اعلاه ينجذب الى الداخل
واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي
والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى
جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب يستحيل استحالة ان يقف بنفسه
زمانا فلا بد من امساك يعينه على الوقوف وذلك لا يتم مع الماسكة ووجودها
في بعض الاعضاء معلوم بالحس فلان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن
الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن
ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل
من تحت السرة وجدنا رحمها منضما انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل
فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما

والاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الضرع والثدي ص

المختلف

الدليل مقدم على المدعى وتمامه لو لم يحصل الاحليل لم يكن الانسان يعلم ان غذاء اجسم رطب ليكون شيئا ملائما لماسكة المعدة م

تشريح

الانسان

الى الماضية فلان احالة القوة المغيرة انما يكون بما هو متقارب الاستعداد
للصورة العضوية وان امكن ذلك بعد فعل القوة التي تحلله متقارب الاستعداد
وذلك القوة هي الهاضمة ومراتب الهضم اربع او لها في المعدة فان الغذاء
فيها يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك المخثر لما يخالطه المشروب
وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
ابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ واذا كانت الحنطة المضغوطة تفعل
في انضاج الدماميل الانضاج المطبوخة والمدقوقة المخلوطة باللعاب
وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضاسه في المعدة انجذب الطايفة بالعروق
المسماة باساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتفرقة المنتشرة
في جميع اجزاء الكبد بحيث تملأ في الكبد بكلية الكيلوس فينهضم هناك
انهضاما ثانيا وتخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويصير
كيموسا وابتداء هذا الهضم الى اساريقا ثانيا في العروق وابتداؤه من صعود
الخلط في العرق العظيم الطالع من حفرة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه
من صعود ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء
يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن ويفسد بل يفسد
فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال البراز
والقي وادافة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى

غذاء

ماء الكشك
شيء يؤخذ

المتفاتلة
خارقة

فوهات
فاسماتها

والبراز بالفتح الفضلة الواسع وبرز الرجل
اي خرج الى البراز للحاجة ص ١٢

غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والغو
غير المتغذي ما امر آخر وقد يوجد هاهنا دون الآخر اما القوة دون التغذية كما في الصبي
واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل التغذية والقوة
عندي بطل لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها
شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة
الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس
كما ان المخيرة وحدتها بالجنس وتختلف بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور
هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع
في الاعضاء ففضلة كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان
تلك الافعال المتقنة المحكمة على التمام المنافية بهذه الصور العجيبة والاشكال الغريبة
والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما رعي فيها من حكم ومصالح قد
تحيرت فيها الاوهام الى وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون
منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم
يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل فالا يكاد يذعن العقل بصدور
عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المولد مختلفة بل الحكيم
بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى
النباتية واقول الاعتراض عليه بعد ما قيل ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها
المذكورة في مباحثها حمالا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه

تعقب القوى المذكورة

الا الواحد ان الواجب خاصة وجب بالذات واما على القول باختياره فجاز
ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن
الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة
فهذه المسائل لا تتم على قول من علم الكلام واما قول ذلك انما تنشأ من خلط
المناظرين لحكمة باصول الذين من جهة الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث
فوكم فعلها انما تتم بافعال جزئية ثم منه قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو
الدم الخلط انما هو فعل ما في ضمن الكبد والاعضاء فعل جاذبة العضو واما
الغاذية فعلها ليست الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة تصدر منها
التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس
وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا
بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة تبتدي فعلها
عند انتهاء فعل الجاذبة وتبتدي فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة
عضو شيئا من الدم واسكته ماسكة ذلك العضو فلزم صورة نوعية
واذا صار شيئا بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون
ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد
انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبع ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة
الدموية في الانقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الازدياد
ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل
عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان

احديهما

احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية
من فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة
فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالة واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة
لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالة كثيرة بحسب تعدد
المضموم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية
ايضا كما ذكرناه فلو جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة
من الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك
القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للعضوية كما كانت للصورة غير
مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان
الهاضمة غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها
بالقوة والضعف فتحصل بحسب ما من الغذاء ما يزيد على قدر المحلل من الاعضاء
الاصلية وذلك عند سن الشباب الى مرتبة من الثلثين ثم ينطرق اليها
من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك عند سن الوقوف عند الى مرتبة
من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المحلل وذلك
في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين الا عند الى قريب من سن الانحطاط
الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نم ان الموادة للمني قوة اخرى
غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتهما فانهما تفعل ذلك كما يفعل
مغيرة الثدي اللبن ولا يبعد ان في الثدي قوة اخرى وليس المغير الا فضلة
غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا

اثنت عليه بزيادة من الهامش بزيادة
الاصل مخطوطة من الزيادات ص ٢

الى اثبات المغيرة الاولى فوكلم انما نها ان المنى متشابه الاجزاء فلعلا
هذه القوة تقوى بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في
بعضه صورة العصبية وفي بعضه صورة العظمية ترجيحا بلا مرجح فلنا لا نم ان المنى
متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المنى
يخرج من كل البدن فيخرج من الجزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا
من جميع الاجزاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء
المنفصلة عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا
فان المنى اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا
بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به اعراض الاجزاء
فسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض
بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والآت لها والنفس
حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير تعلق
اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس
الناطقة للمولود اما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى
نفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص
رحمه الله تعالى في شرحه للاشارات ان نفس الابوين تجتمع بالقوة الجاذبة اجزاء
غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرزها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها
مستعدة لقبول قوة من شأنها ايجاد المادة لصورة انسان فيصير بتلك

القوة

القوة مثال تلك القوة يكون صورة محافظة المزاج التي كالصورة المولدة ثم
ان المني يزايد كمالا في الرحم بحسب استعداد يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضمها الى تلك المادة فتنميها وتكمل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة
مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك
الافعال فيتم البدن ويكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع ما تقدم النطق ويبقى مدة مديدة الى ان يكمل الاكمل ولها قوة الادراك الجزئي
فمنه اللمس وهو قوة منتشرة في البدن كله منشأها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة
بحكم الاستقراء قال الشيخ اقل الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه
كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة
للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طلوب النفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح
وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة عارضة عن القوام او
مضرة عارضة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشر الذي به يستبقى
الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر كالسمع والبصر
على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط
بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب سار في جميع

اللمس

طليعة الجيش من يسبق
يطلع على العدو من
يتقدم

طليعة تقدير لشكر ودرية بالشكر

الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى
فاما لانها منابع الاذى كالدماغ فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية
مصبان لما فيه الذع وكالرئة فانها دايمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها
ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتألمت
بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات وانبتها بعضهم للفلكيات
زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون
لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر
فيكون وجوده في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معللا مردود بان
ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها
بالملاصقة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما
ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب
العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر
ففي غاية الضعف وفي تفرده وصدره نظر وما مل ذهب الجمهور الى ان الملامسة
قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب
كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير
القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ان لها ملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة لحكم بالتضاد بينها
فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة

بين الرطوبة

بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه
القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون لها في الآلات اقسام
غير محسوسة فلهذا توهم انها ذاتية وورد عليه ان المدرك بالحس هو المتضاد
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا
جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلا يجوز ان يصدر عنها
ما اكثر من ذلك والعيان ان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة
مع ان ادراك القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واوفى
لا يجري تضادها ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية عن الثقل
والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ملاقي اللمس
في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان
اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة
ويفارقه ان النفس الملامسة لا يؤذي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤذي
الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة
ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل من الطعوم
كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم
الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة
بذلك الطعم فان المرور يجد طعم العسل مرا وقد تكلفوا في توسطها انها بان
تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تعرض هذه الرطوبة معها في جرم اللسان

الذوق

الى الذائقة فالمحسوس فيه هو كيفية ذي الطعم وكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول
جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب
المجاورة فيخوض وصرفا فكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين الاول والسطح بين الذائقة
ومحسوسها حقيقة بخلاف الابخار الحاجة الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب
عن الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان لحم اللسان ينفعل عنها
انفعالا لمسيا بالتخين ولما اثر ذو قبض فيه على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد
بلا تميز فراطس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
الى آلة الشم وقيل بتموج انفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فيصل
الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تموج
وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة
من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتموج وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك
والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويغير بالكلية
مع ان رائحته يدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم
لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما
يهيجها من الذاكي والتبخير يذكي الروائح وما كان البرد والتدبير يخفيها ولما ذبلت
النفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان
سبب ذبولها من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء معين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس

والشم

والشم على ذبول النفاحة وتحلل رطوبتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن بعيد يمكن
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا
سببا لادراك الروائح كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها
سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا يسخن
الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم في الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما
حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت مسافة ما في فرسخ برائحة جيف
حصلت من مقاتلة وقعت بين البونانيين مع امتناع ان يبلغ سخن له
الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان تحلل من تلك الجيف اجزاء سافر
ملئ فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد لا دليل على الامتناع سلمناه لكن وصول
الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب
رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالمباشرة حين مر خلقه
الجو العالي ومنه السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه
الحاصل من قرع او قلع الى اعماق عميق او قلع الى تفريق عنيف مما موجبان لتموج الهواء
اما القرع فلان القارع يموج الهواء المتاخم الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع
الى جنبها واما القلع فلان القالع يموجه الى ان يخلي من المسافة التي يسلكها القالع
المقلوع الى جنبها ثم من الامرين جميعا يلزم التباعد من الهواء الى ان يعاد للتشكل والتموج
الواقعين وما لك ويشترط مقاومة المقروع القارع والمقلوع القالع كما في قرع
الطبل وقلع الكراس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت

لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عنه الحاسة كالمرئي
فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت
ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج
ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الذي في
الصماخ فيدركه السامعة وتستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول
الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع في طرف انبوبة طويلة
ووضع طرفه على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد انسانا ضرب الفاس
على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يسبق مع
الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب
الريح لا يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه
وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة الى الدوران اذ
محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع
ومتى لم يوجد فلا يفيد الا الظن والا انت خبير بان امثال ذلك بعونه الحدس
القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل
العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الخصم مع كونها
معلومة يقينا وعارض الامام بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود
لها الا في آن صدورها عن متكلمها اذ قد سمعنا ما قيل في وصول الهواء

الانبوبة ما بين عظمي الفقرات

الاخرى

التدوران هو ان يلزم من وجود شيء وجود شيء

السماع

لم يوجد

وعورض بوجوه

الحامل

الحامل بها الى صماخ الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او
انبوبة متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك
الواحد الا مرة واحدة من الافراد ان يبقى ذلك الهواء بالكيفية على ذلك الشكل الى ان
يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا
كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع
من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ مسامات
الجدار لان الهواء لاجل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج
فاذا تأدى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء
حاملا للصوت المخصوص فيخرج عن الماهية وجب ان لا يبقى كيفية تلك
الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية
الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني
بان الهواء الحامل لها انبوبة متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان
يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول
اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع
بقاء الهواء على كيفية الترجيع الصوت المتموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء
في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل
على الكيفية مجاز فان الهواء لاجل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل المجاز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي
حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله وفيه البحث وهو

البص

قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنشئان عن مؤخر البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تباين
النابت منها يسار ويتيامن النابت منها يمينا حتى يلتقيا ويصيرا مجوفين
واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة
اليسرى فذلك التجويف الذي هو الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
وسمي بمجمع النور وانما جعلت ما ان العصبتان مجوفتين للاحتياج
الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف ساير الحواس الظاهرة
وتتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بساير المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على
ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء
ليس الا وانما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كساير المبصرات
بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة
يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بغيرها بذلك المرئي
ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض
الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي
برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية
الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود
رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا هناك رؤيتان

وانما قد

احديهما

بهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا
انكشف كل واحد منهما عند الحس كشفا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة
بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا تعلق
بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بمرئي
بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه
الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة
انما قيد بقوله فينا لانه لو اثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى تاثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه وعند
الفلاسفة وجمهور المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله
بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد الضرورة انتفاء الرؤية عند
انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني
فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة وبين
رائيه وبحر لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان
ذلك فنمنع بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون
انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من
العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند
تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا
القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها

ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها
حكم حالها المخبرة بالذوات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه
في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة
البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي و
كدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر
في ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد لا يرى الصغير المقدار
من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب
المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الضوء
المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب
المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم
الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اصول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما
وراءه عن الابصار والضوء يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان
الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين
الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او
من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه
لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا
لعدم منعه الشعاع عن النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول
بعض الاجسام لطيفة في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى

اصلا

اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة
من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من
هذا القبيل ومثل هذا الجسم اللطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار ولكن يغير
تغيير شيء وما قيل من ان هذا الشرط يفهم عما ذكر بعضهم من انه شرط
في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح
والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم
الذي يتعلق الرؤية بما حوله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان
يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة
وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه و
رائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة
هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا
لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه الشروط
ثلثة اخرى من سلامة الحاسة والعقد الى الاحساس وتوسط الشفاف
بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان
هذا الاخير يغني عن اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي لخروج الشعاع
المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند
مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب
جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب

من اجزاء

من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تبتدئ متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع
بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسافة التي في غاية الدقة
في سطوح المجرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم
فاذا انتهى الى المبصر يمر على سطوحه مهتز طوله وعرضه حركته في غاية السرعة
وتقبل حركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع
وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة
توجب استعداداً تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل
لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك
ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك
انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية يوجب
لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه يوجب لفيضانها على الحس المشترك
والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المتشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير ذلك آلة للابصار فجمهور الرياضيين
ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ
الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ
الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذكرنا الان شعاعا من البصر
قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم

المتوسط

المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اثبتية موضحة للبقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه
منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما
امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها وانعدم ثم اذا فتح العين
خرج مثله وكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك في وليست طبيعية
والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع وتعترض عليه
بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عدا ما من الجهات قسرية وان
لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه
عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله
ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى
المرئي الابعد انقضاء الزمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت
بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كما نفتح العين نبصر
الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو
انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض عليه
من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط متوهم رأسه عند مركز
البصر لكنهم تواضعوا ان الشعاع بسبب مقابلته للعين يخرج الشعاع عنها اليه
مجازا على قياس تسمية حدوث القوة فيما يقابل الشمس بخروج القوة عنها اليه
وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتدقيق

نظر وهة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كارة تنظر اليها وكذلك اذا
بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يدر ذلك اللون حاصلا بل مختلطا
بالخضرة وما ذكر الا الارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وورد
بان الصورة المرئية باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة
فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة
حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك
الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في بيان الحس المشترك اقول والحق انهم
ان ارادوا انطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الزمني فلا ينبغي ان يمانع
منه في ذلك فان تحقق صورة المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر
لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول
بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة
وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة
وان ارادوا انطباع الصورة اعم وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فربما عظم لا يرى كما هو واذا بعد صغر
اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث
لا يرى وما ذكر الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية بحيطة زاوية
مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك
الزاوية يصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغر ذلك الجزء الذي يقع فيه من الجليدية

ولا شك

ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر
فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده
من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع
واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي
ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة
او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه
تابعان لصغر زاويه مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان للبصر في ادراكه قوة
بسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء متصل
بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس
بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس ورده بانه تعليل
بلا جامع واعلم ان المتأخرين ضعفوا من قول القدماء بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد
عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في
ناظره ما هو اكبر من مقدار فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه
على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين
لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان
صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثر الحاسة بها تنبهت النفس بها
فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده
فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا

في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي هو في عين العصفور بل البقة يستحيل
ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفية بل العصفور او الانسان او الفيل
ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفية من الهواء عشر فراسخ فضلا عن هذه
المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف
الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك
لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى
فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة
لم يكن حصولها ببعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها ببعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما
ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو حق لاستحالة تعليل الحكم الواحد
الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار
ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم
اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور
يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر ما كان سابقا على ما سواه
من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه
فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها
لا واحد منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد واما
يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء المهية من ان عدم كل واحد من العلل

الناقصة

الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من
الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة
لان العلة ح تكون مجموعها لا واحد واحد منها لان ذلك الشرط انما يوجد
في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل
بمجموعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحد واحد منها حتى يلزم اجتماع
العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف
المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان
لا يراها الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتأخر
بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية
شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك
انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان
انعكاس الى المدرك البصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صقيل كالمرآة فلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما
ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى
وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة
كما هو المعتاد فيجب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة ولذلك اذا كان
الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة نظر الى صورته قريبة

من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يجب
ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع
من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين
ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت
في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط
اذا اخضر لانعكاس القوة عن المخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا
ولا يختلف على المتقابلين لكنا نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل بانتقال الماء
مع انتقالها ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطح الظ
فكان يلزم ان يراها في سطح الظ كما يرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها
هاهنا لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غايرة فيها بحيث تقرب ممن
يقرب منها وتبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطن اما اولا فلانه ليس للمرآة
ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة
جرم المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا
راينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير واقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع
في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو
توهم ان خط خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه
بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة
المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع النازل هذا الموضع بالنسبة

الى الوجه

الى الوجه تنتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته
المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان
لا يرى الشيء العظيم من مقدار سطح الصقيل اما من الآت طي الابصار على ما مر آنفا
في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في
الصغير ليس بمحال واما الجمع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان الصورة
الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين فقد
المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع
ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير شيئا ما خطا
واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر
لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من
المرئي على موضع واحد رأى واحدا وان تعدد موضع السهمين رأى متعددا
والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية
غير كاف في الابصار والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي
الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها
ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا تتأدى الصورتان من الجليدتين الى الملتقى
دفعة واحدة بل تعوجاج عارض في احد العصبتين يرى ذلك الشيء الواحد
متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان ذرأ متباعدان
احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان
الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجهنا البصر عليه وقصدناه
كونه ثقافا

بالنظر كما لا ينظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة
اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا
كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية
الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احد العصبتين لما امكن ان نرى في
حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحاله من غير ان يعاد ترجح اقول هذا الدليل مغلوب عليهم
اذ يبقى لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين
او تعدد موضعيهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موضعاهما في حالة واحدة متعددا
ومتحدا محاذاة فح والثاني ان الروح الذي هو جسم لطيف من المتمتع
بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر واذا كان
التقدم والتأخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الخلل في اكثر الامر لا اكثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم تجد الصورتان ولما فرغ من بيان
الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن القوى المدركة
للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس
الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة لشهادة الاستقراء وما بقي
من انها اما مدركة واما متعينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور
اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو الحس المشترك واما مدركة
للمعاني اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو الوهم والمعينة اما معينة

بالتصرف

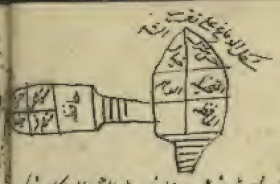
بالتصرف وهو التخيل واما معينة بالحفظ فانها ان تحفظ الصور وهو الخيال واما
ان تحفظ المعاني وهو الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار
الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا
نحكم بعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم
بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حضورهما بين الامرين في النفس
لانها لا ترتسم فيها الا دراكات على سبيل الانطباع ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع
واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر تجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة لو تمس
مدركا تنهاها فتجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات و
المشمومات بسرعة فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا وسناد
الحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها
كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها
وارتسام بعض آخر الآتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
في آلتين كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة تجتمع
فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى تجتمع
فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو
الحس المشترك لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك
نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع

المحسوسات وحكم بينها وتبينها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما
والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان القوة الباصرة عند
عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا
على وجه يتصل الارتسامات البصرية الثانية بعضها ببعض بحيث نشاهد
خطا لا قطع بان الارتسام في البصر عند زوال المقابلة وال هذا الوجه
اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان
يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكون
معاونا لتنبيه ان المرتسم اي حجة المرض المسمى بذات الجنب اذا فوض مرضه نقطا
حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المثال هذا
دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشباحا حاضرة عنده ولا يرى انا اذا حمى
سلم حواسه ولبست هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا صورة
مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم في الخارج بلا فرق عند المدرك
دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام
الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة
من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المرتسم
فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمراوحة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة
استولت المتخيلة وتقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة
في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها فيه

من الخا

الخيال

من الخارج وما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لا يفرق بينها وبين الصور
المنتقشة فيه من خارج فيجب السبا والتزيده صورا موجودة في الخارج حاضرة
عنده كما في القوة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمرتسم ما لا تحقق له اي
والرؤية المرتسم ما لا تحقق له من القوى الباطنة الخيال ومن ثمة مغايرة الحس
المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسات قبولا
عندها وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين فانقرر من الوجه
لا يكون عليه الاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما
احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف
انه هو البصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض
بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة
بان يكون الخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة من انواع الاحساسات
وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ
لاثرين وذا يجب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله
لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض يقبل الشكل بمادتها ويحفظ صورتها
وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هو اختلاف
الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب بدفع اصل الاستدلال لجواز
ان لا يكون الا قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب
بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ



واجيب بانه لو كان لذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما
حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بانتقاش النفس
ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي
المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز
ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون للادراك
والحفظ الا في قوة واحدة هو الحس المشترك او الخيال ومن تلك الصور الباطنة
الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها
الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها النخلة من انثاها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادركها وتلك القوة غير الحواس
الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه
لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها
لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك
الشاة حينئذ الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون
آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا
واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص عدوك له بالضرورة فضعيف
لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من التصور والمعاني حاضرا عنده بتوسط
كل منهما بانها الخاصة بها فلا يلزم كون محل التصور والمعاني قوة واحدة فكيف
يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة
لها ومن تلك الصور الحافظة للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان
القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر

الوهم

النخلة قوله ان تميل

الحافظة

المتخيلة

وذهب اليونان الى ان الجواهر بأسرها مندرجة تحت جنس واحد هو الجوهر فصار الاجناس
العالية للموجودات الممكنة عشرة وصرح بعضهم بان حصر الاجناس العالية
الموجودات الممكنة في العشرة ليس منقولا عن
المتقدمين وانما هو مجرد استقراء من جهة س ٢

الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر اجناسها العالية في تسعة اشهرها ان الاجناس
العالية للاعراض كم اي قدر اي مقدار وهو ما يقبل المساواة والتفاوت بالمس وذهب جماعة
الى انها ثلاثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للتسعة التي جعلها ارسطو اجناسا لكل واحد منها
وذهب جماعة الى انها اربعة الكم والكيف والاضافة والكيف وانما ارجعنا الثلاثة
في قوة عشرة الى مقدر مضاف موصوف بصفة لضرورة انه لو كان راجعا الى الاعراض كما
هو الظاهر العبارة لكان الكم بالاضافة متقدما بالمرتبة والوحدة على القابل الوجود مما
الخارج فان قيل ما على تقدير وجودها في الخارج داخلان في الكيف لا اختاص بها خاصا
المشهور ان تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار جنسها مندرج لا انتفاء الجواهر كونها نوعا
حقيقيا فلا يكون من الاجناس فضلا عن كونه من هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة
تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انها لا تجنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف
على ان اطلاقها عليها لبس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون تحت شيء مشترك حتى يتصور
كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المعقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا للافراد فلا يكون
جنسا له بل اطلاقها عليها بالتواطؤ وليس يصح ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم العامة
على ملزوماتها المختصة بالتواطؤ بل اطلاق الذاتيات على الجنس مع ذلك لا بد ان لا يكون ثم
ما يساوي ما تحتها من الجزئيات بل يكون ثم مشترك بين ما يساويها المختصة بالحقيقة
حتى يكون اجناسا ويكون الماهية كل واحد من الامور المذكورة وكذا تشاركها
في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل
لها وكونها شاملة للاجناس تحتها فقط يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد منها كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها

بدرت بسي عاشق دلشكسته

اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال
الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل
الى تحقيقها وما يقرب من بيان الانحصار ان العرض ان قبل القسمة لذاته فاكم والا فاما
لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو
الوضع او اليه بالى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار فينقسم باعتبار
فالملك اولا فالاين والا فالنسبة فقط فالمضاف والا فكيف والنسبة اليه اما بان يحصل
منه غيره فان انفعل او يحصل هو من غيره فان انفعل وان كان جوهرا فهو لا يسمى النسبة
اليه الا العارض قبول النسبة الى العرض وينبغي فيما ذكرنا فيه ضبط ثم يقول الاستقراء
ويتعلق الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع
فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من البقية اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان
العدد من الكيفية عارض للامور المقارنة للكيفية واضح الا ثابت وعارض ايضا للموجودات العارية
من الكيفيات فقد يوجد الكمية مع الكيفية وقد يوجد بدونها فيكون اعم وجودا منها ويكون الموجودات
عالمة مثلا لا يقتضي كونها موصوفة بالكيفية فيجوز ان لا يكون عليها بحصول صور الاشياء
فيها وقد بقي ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى نفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما
انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقوم بذاتها وذوات موضوعاتها
الاضافية الى غيرها بخلاف الكمية فانها مقومة ذوات موضوعاتها مع قطع النظر
عدد اما منفصلة كالعشرة وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد وقد عرفت ان
الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل
جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد
المشترك ما يكون نسبته الى جزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط

فانها

فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين فيمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت مبدأ
لم يمكن اعتبارها مبدأ للآخر وان اعتبرت عليهما اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص
بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخطوط الى جزئي السطح والسطح الى
الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها خالية عن
التجزي حتى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد
به اصلا واذا انفصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من
المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى
اربعة وهكذا والنقطة السيال جزء من الخط بل من عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا
السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى الذي كون
العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة واغلا فيها وخامسا
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهي الاربعة والستة كما كانت النقطة
مشترك بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي يجتمع الاجزاء في الوجود
او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اي
الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في جهتين فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي الكم
فرض ثلث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وعدم المساواة يجوز ان
اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا عليه او ناقصا وهذه الامور من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان الفعل اذا لاحظ الاجزاء
والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة والاتساع
واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او لاحظ ذلك لم يمكنه ذلك وههنا قبول القسمة

لوازمه ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته واراده بالقسمة
الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع
بالفعل اي يحصل له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يقابل
عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقدار ان اخران نعم للمقدار بمعنى
المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار
لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كما لم يبق بطبيعة السكون الطبيعي والا يبقى
وصفها المكان او وجود العاد فيه اي انتسابهم على امر يقبضه بالاستقرار عنه اما
بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو بعينه في بعض
الاعداد ايضا بعينها اخرى واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون
قابلا للتشفيف لان التشفيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد يبدأ من الواحد فاذا
الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد يتصور فيه قبول
فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلاث شاملة لجميع
من الاعداد والمقادير يعرض لها اولا وبالذات وما عداه بتوسط ثانيا وبالعرض
والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الشارح
ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لان الاولى لان المساواة لا
تعرف الا بالانطباق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكره المساواة
المشروطة انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة والامساواة تدرك بالحس والكم
لا بالحس فقط وبل انما يدرج الكم بها ولا واحد انما ان العقل يجتهد في تجريد
المفهومين من الاخر فلهذا يكون تعريف ذلك للمعقول بهذا المحسوس معنى وهذا الطريق
مستغنى عن التعريف وامكان الخاصة في تعريفه لا يقتضي توقف تعريفه عليه لجواز
الاستغناء

الثانية

الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كما ان قبول القسمة الانفكاكية وما عرض
عليه بعض الفضلاء بان الامام صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المنفصل
ثم قال وادى كتصريحه ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله بغير حصول بالفعل
ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك
اعني امكان فرض شيء دون شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان
قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا قد القبول باشتراك الاسم اقول
لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان مهما انقسامها موجود بالفعل في الكم المنفصل
حاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شتان الانقسامين اعني الانفكاكية
والفرضية ليس بهذه المغايرة اما الانفكاكية فلما مر من غيرة مرة انها لا يمكن حصولها للكم
المتصل واما الفرضية فلسناها ولنسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لا نعقل ان اريد بها
كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض شيء غير شيء فقد المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها
نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فلا شك ان هذا حاصل لكليهما
بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اما الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم
بالذات هو الذي عند من المعقولات اعني العدد والمقادير الثلاثة والزمان والكم بالعرض
هو ما له ارتباط بالكم الذاتي صحيح لا جزاء او صافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم
قبل للمقدار والعدد او حال فيه الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم
واما متعلق بالكم بالذات تعلقا دوره هذه التعلقات صحيح لا جزاء او صافه عليه كما
بحال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او
العدد قالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة
المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات وعرض الكم المنفصل الكم المتصل بالذات
فالزمان منطبق على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا استقدر الزمان
للمتصل العرضي والزمان كم متصل بالعرض ايضا لانه عرض له الاتصال
بالسنين والايام والشهور والسنين

والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض في
القسمين فيهما لا ولا اي في ايعرض الكم المتصل الذي هو في القسمين في تقسيم الكم
الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله
فيهما متعلق بقوله اولا والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لا كما
راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد عرض الكم المتصل بالذات للكم المنفصل
بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيعبر المنفصل بالذات متصلا بالعرض ولا استحالة
في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وقوة حصول المثاني وعدم الخط
دلالة على انتفاء الصدية اما بين الخواص المطلقة للكم او ادان يشير الى خواصه الاضافية
وهو عدم قبول التفاوت وان كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التفاوت
كما هو المشهور يعني ان حصول مثاني الصدية للكم دلالة على انتفاء الصدية اي على ان الكم لا
يكون ضد الكم وكذا في عدم اشتراط الصدية للكم الا ان في ذلك اما بيان حصول مثاني
الصدية فهو ان الكم المتصل يعرض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وعارضان
للجسم وعرض التشكل مثاف للصدية بينهما وكذا الكم المنفصل يعرض انواعه مقوم للبعض
وحصول التقوم بين الامرين مثاف للصدية بينهما واما بيان شرط الصدية فهو ان
شرط التفاوت بين الامرين اتحادهما في الموضع سواء كان التفاوت حقيقيا او مشهوريا
وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التفاوت حقيقيا ويمنع ان يكون المتوسطين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلثة مثلا والعشرة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا المتوسطين من المقدار
فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين
نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد
عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكره والقول لم يثبت

بعد ان اعد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا هو عارضا له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتساويا
على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد واقعة بتقوم بوحدة انما لا بالاعداد والتي تتقوم
والتي استدل الى عروض بعض انواع كم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد
من الخط والسطح والجسم يندرج تحت انواع لا يعرض لبعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الطبيعي والخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض
وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا
انتفائه بين انواع كل واحد منها في ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتضادان في الصغر
والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين
ايضا ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي عروض الجسم بلا توسط سطح بينهما كالجوهر الكثرة
فلا مانع للخط والسطح ان يتضادا وهو وصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابلها اي المتضاد
والعلة دون الشدة ومقابلها اي التضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان
اي بين هذا الخط ازيد من ذلك الخط وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالعلة والكثرة وبين هذا العدد اكثر واقل من ذلك العدد واما
وصف الزمان بالكثرة والعلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المتصل بحسب تجزيه بالايام
والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك
الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد او اضعف منه هذا وانواع
الكم المتصل العارض الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل
منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من العوارض
واحوالها فاذا تخيلنا الشخص يعني المقدار المشتملة الجهات الثلثة من غير ان يلتفت الى شيء

الامتداد

الامتداد العرضي والعمقي قبل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا
بحيث لا يفي الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد
ممتدة جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل لها امتداد عرضي بل وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير
ايضا جسما لا سطحا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض خاليا
عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير
ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يكون تصورها على وجه كلي ولا يكون
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا بشهادة ذلك كله الوجدان الصحيح اقول قد مر
آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه وايضا هذا الفاضل صرح بذلك وكلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو قطع
عرضية والسيل مع جماد الحقيقة واضطرار الناس الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية و
الاختلاف الى عرض والتقوم هو قطع عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد
اراد ان يبين عرضية انواع الكم فانه قام دليلا على ان الجميع اعلاه والدليل على حصة كل واحد منها
يختص بنوع منها اما الدليل العام فتقريره ان مع الجوهرية قد تختلف عما يقال في
جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون
هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف مع الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند
السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع بقوم عليه برهان واما ما ذكر في
عرضيات هذه الامور مما تختلف مع الجوهرية عنه فانه لا يكون من قبيل الخواص التي لا
يفي عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يسيل
مع بقاء حقيقة الطبيعية المنحصرة فان السمنة المنحصرة بعينها يتسيل مقادير على وفق تسيل
اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتدة الجهات الثلث على السمن

تخيل الخط لا يمكن

الامتداد

واحد بحيث لو كان ان يفرض فيه داخلها نقطة يساوي جميع الخطوط الخارجة منها الى محيطها
واذا كتبت كان لها مقدار على غير ذلك السطح واذا طولت متفاوت مقدارها بحسب
مراتب الطول مع ان الشمع المتخذ منه ما فيه بعينها فيه هذه الحالات كلها عالم يطرء عليها
انفصال قد ذلك المتبدل ليس حدوده ما خطوطا ولا سطوحا بل اطراف الشمع كالشكل بل باقي
جميع ولبس جوهره الا الكان جزءا منها ويتبدل شخصيتها بتبدل ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء فهو عرض سار فيها فيه جميع اجزائها وهو الطبع التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض
عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمع واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال
مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمع فقط بل متعلق بالماهية ايضا
فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال وقد علم ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق تختلف في ملك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي
اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة
في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا اثبت بالتخيل والتكاثف
لا يبقى لهذا الحاصل قشة مجال واعترض ايضا بانه قد يفرض في الجزء الذي لا يتجزى كان
مزجا من جوهر وتركيب الجسم من جوهر ليس بملك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء
جهة الى جهة وتبدلها وصاحبه وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما شاملا
للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدل لان مع بقاء الجسم بعينه فان الملعب مثلا
اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطح الستة والخطوط الاثنى عشر
التي كانت في الملعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم التعليمي
باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح اما محصل
فالجسم او بسيط فالسماوي والثاني لا يكون من مقومات الجسم لان انتفاءه للجسم

مفتقر

مفتقر الى البرهان ولذلك امكن فرض ان يقوم ان يقوم واجبا غير متناه وما يكون انتفاؤه للشيء
مفتقر الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم الشماسي لا يكون مقوما للجسم لان
ما يثبت للشيء بسبب امر صارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء ومقومه اما هو
علته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لانه ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء انما ثبت للكل ولو قطع النظر عن ترجيح صاحبه فلو كان ثابتا للكل
بسبب امر صارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء اذا لا يكون ثابتا بالبرهان
اذا كان ذلك الشيء مقصودا بالكنه وان اذا كان مقصودا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقومه
بالبرهان اول ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها
واعترضوا عن ذلك بانها مقصودة بوجه ما لا بكنهها وقد بين ان الشماسي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجرم فانه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما
الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة والخط
فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا ثابتا له واعترض عليه بانه يدل على ان
الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا الجرم الذي يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي
يوجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي
الذي هو عرض من الجوهر او خط وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها
جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فتكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان
فتقريره ان الزمان في نفسه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر الى المقدر
والمفتقر في نفسه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد مقوم
بالوحدات التي هي اعراض والمقوم بالجزء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا
كان بعض الاجزاء قطعا عرضا فلا يلزم كون عرضا كالتسريح فرض فتختلف الجوهرية في

لسبب

تقطع خفيته اشارة الى القليل العام ونوره والتبدل الى فوره تقطع خفيته الجسم التعليمي
والسطح والخط والزمان والعدد واشارة الى الدلايل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب
فان التبدل مع جاء الخفية متعلق بالجسم التعليمي وافتقار الشامس الى برهان متعلق
بالسطح وثبوت الكرة الخفية متعلق بالخط والافتقار الى عرض متعلق بالزمان والمتقدم
بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع ما من الاضافة
السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف
اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة
وهذا القدر لا يتضح عدمها لجواز اتصاف الموجود بالعدم اما انها ليست باعدام
فلوجوه منها ان الاطراف تبقى اما لو الاطراف اعدام لجسم والجسم قد وضع في بيت مربع لجسم
اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لا يمتنع ان يتحرك ووضع بالاوضاع له واذا كانت
الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان
الاعدام قد يشار اليها اما كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلا يكون
الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى احدى جهاته فقط فلا شك في وجودها
كما في جهة جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء لا
يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة
فلا يقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين الآخرين لا ينفصل في شيء منهما اعني يكون
كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بطوامرهما طولا وعرضا فالملاقاة بكل واحد منهما لا
لا يكون موجودا لا بحالة تلاقي الموجودين بعدم لا موجود وانفصالهما في الطول والعرض
وبالخط وفي العمق والا يلزم اما تداخل العمقين وما كون الملاقي ببعض ما من غير ان
يلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بملاقاة السطح واثبات النقطة بملاقاة الخطين

واما انها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان
الجسم ينتهي وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى
الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة
بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند ملاقاة
الجسمين فلا يخ اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسروح يلزم التداخل او لا
بالاسروح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند ملاقاة السطحين
يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة
لا بالاسروكذا النقطتان اذا تلاقيا عند ملاقاة الخطين يلزم التداخل او
الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امورا
عروضية للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة
العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والتصور
السطح لا حصة له من العظم والتصور من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والتصور من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم
والتصور بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم
والتصور من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة
من العظم والتصور من جهة والى اصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف
بالعظم والتصور فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس عروض
التشامي وعدمه يعني ان التشامي واللاتشامي بمعنى عدم الممكنة من العوارض
التي هي الحكم الذي هو جنس الحكم المتصل والمنفصل فان التشامي يوصف به الحكم

وان الاتشامي يعني السلب يوصف به الحكم
وغيره ولا يكون عرضا ذاتيا لشيء منهما

الكيف

ولا يوصف به غير الاسباب معارية للحكم وانما ذكره ههنا وعلم بذكر عند ذكر خواص
الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها تعرض للكم المتصل بسببه وهي اعتبار ما
لانه يوصف بها الاجسام التي لا تحتمل لها في الاعيان الثاني من الاعراض النسبية الكيف
وترسم بصدور عدمية تخصه جنسها بالاجماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى
الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل
له ولم يظفر بالكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض
النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان
الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية
الى ذكر خاصة التي هي اجلى وقالوا الكم عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة يخرج
الجوهر الكم والاعراض النسبية من جهل الغلظة والوحدة من الاعراض دون الكيف فانه
قسمة عدم اقتضاء واللاقسمة احترازا عنها والحاجة الى زيادة تمييز الادلة كما خصه بعضهم
حيث قال اقتضاء اولياً لادخال العلم البسيط حيث يقتضي الاقسمة لكن ليس
هذا اقتضاء اولياً بل بواسطة المتعلق لان فهمه لذاته يخرج عنه فاذكره ورسم الكيف
بصدور عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجماع مختصة به وانما ذكره اربعة
اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية و
الكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء
وضم من اراد بيانه بالتردد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف
اما ان يختص بالكم او لا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما ان يدرك بالحواس
الظاهرة او لا الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال
وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلت

ان الكمال

ان الكمال الخارج من القوة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير
ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا بالحواس
الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد اجاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات
الانفس من الاجسام غائبة انما لم نجده فاما ان هو الاستعداد فلا يقول عليه اولا
وثانيا ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون النفوس
او الاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول
الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا الاول هو الكيفية المختصة
بالكم والثاني اما ان يكون استعدادا او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية
المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هو بها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدل
الكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعالات او انفعالات
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعالات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عوجها تابعة للمزاج
من انفعال الحواس خصوصا كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم
كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج
وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج
كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بتخصيصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة
النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت
بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على ذلك الشبه وقد يجيء هذا

القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن قالوا
التفرقة بين القسمين فتقض هذا الاسم شيئا واطلق العامي عليه تنبيها على
ضعفه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي حاصلة فلا اشكال زعم جمع من
الاوايل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي
تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي
ونحوها ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيطها اربع
مثلثات يكون محدودة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالبرودة
والاجزاء التي يحيطها ست مربعات يكون غليظة الاطراف غير نافذة
في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي
يقطع العضو الى اجزاء صغار يكون شديد النفوذ فيه هو الحريف
والجزء الذي يتلاقى في هذا التقطيع هو الحلو كذلك القول في الالوان فان
الجزء الذي ينفصل منه شعاع حرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه
شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من
الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من
المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة
في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان
قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والكلام
على الضروريات عبث لكن المتكلمين ابطلوا قول القدماء بوجهين
احدهما ان الاشكال ملموسة اي تدركه باللمس في الجملة والالوان والطعوم
والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها واما قولنا

الملموسة

الملموسة بما ذكرنا لندفع ما قيل منا انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل
الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة
فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان
اختلاف الاشكال يوجب اختلاف هيئات حاصلة في الملموس والمحسوس
هو تلك الهيئات فقط والامتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا
لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة
مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان
تلك الهيئات الحاصلة في الملموس ليست نفس الاشكال لان الاشكال
ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست
ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الملموس جاز وجودها
في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها
يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه
الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم
والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض
عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة
بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فنمنع الكيفيات انما يكون بين
الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز
ان يكون كيفيات ملاقية سطوحها ويجاب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه
تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيمتنع ان تكون

اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل والكيفية وهو
غير مفيد لما اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف
مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قولي الفضلاء فيها الحمل الشكل
شيء على الاشكال والحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل شيء على هذه
الكيفيات والحمل على الاشكال واما حمل الشيء على الاشكال دون هذه
الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست بملموسة كما
ذكر في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان
هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والاشكال ليست متضادة
كما ذكر في الوجه الثاني والمعنى هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج
لعموم ما اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك
لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في
البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم من المزاج
فتكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون
الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار
والبارد مثلا الخ تشخص بالقياس الى البرودة وبسيط وبالقياس
الى الحرارة فهي الكيفية من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة
فمنها اوائل الملموسات لعلم الملموسات يسمى اوائل المحسوسات لوجهين
احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة
وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كما في الخلد الفاقد للشامة الاربعة

وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال
مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها
ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو
حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة
فجاز ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة والا يخلو عن الكيفيات الملموسة
والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم شفاف فلا بد
ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة
بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف
على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم اذا خالطها شيء من اجزائه
وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن
الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس
بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم متكيف بكيفية ذي الرائحة او
يختلط باجزائه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه
وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون
في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس
التام وان اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات
الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات
اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات

لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والرخاوة والصلابة
والثقل والخفة والخشونة والملاسة ملموسات بلا توسط فقد عرفت
عنه بانها من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات
اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيان عن التعريف فما ذكره
من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامهما فالواجب
شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف
كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من
الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لاجرم اذا علمت الحرارة في المركب بادر
الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفصل
الا ببطء ودر ما لم تفسده الحرارة خفة يقوى على تصعيده فيلزم من ذلك
تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب ذلك المركب ثم
يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها
تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية
علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة مفرقة للاجتماع الصادر عن طبايعها
بعد زوال المانع الذي هو التمام فتسبب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال
الى مفرداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون
بسايطه شديدة الالتيام اما الذي يكون التيامها شديدا فلا يخلو اما ان
يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا
قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما
لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى
التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني
ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر
وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما
في الرصاص والقلعي كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة
حدثت مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة بامحال ثم لا يمكن الاستعانة بامحاب الاكسير
من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل حجر الطلق
يستغنى عن الطلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند تحقق
الشرايط وارتفاع الموانع والصور افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكر من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما
هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وحرك بطبعه بخاره بتقييد
الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويتفرق بذلك الهواء اجزاء مائية صغارا
فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات اعني

الاخذ بالماء والدال المهملتين تشبيه فرو رفتن ج

الطلق ضرب من الدواء الاصحاب الاكسير كذا في القاموس ج

من اجزاء الالطف

هو انبر القطع الى السيف

وجمع المتشا

الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في
المركب المتخالفة الاجزاء اوجبت تخالفها وانفصال بعضها ببعض وشحت
من تفارقها فالحرارة يوجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة يوجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان
اشارة الى رد من زعم ان البرودة مقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان
البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل المقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية
في الحقيقة الحرارة يطلق على اربعة معان اولها الحرارة المحسوسة في جرم
النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة
الشمس للرأس او قربها منها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب
والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك نسبت اليها كحرارة البدن واقاليم
يسمها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الاوائل
فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج
وذلك لان الجزء النارى اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب
فكان ذلك الجزء النارى يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا وخفة فلا يبلغ
في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ
الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فيحصل بسبب ذلك الجزء النارى
لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق بحصولهما بذلك المركب فذلك

الجزء النارى

الجزء النارى الذي شانه وصفته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما
تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب
الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة
الغريزية تدفعه اثره بانفاذ المركب من الانفصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى
هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة ليس بالماهية بل
التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب وكون الغريبة ليست كذلك
حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزء من المركب والحرارة الغريزية
خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل
فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة
لباقي اقسام الحرارة وتلك هذه الحرارة انما يستفيد المركب بالفيضان
عليه كما تفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في صيوان الشفاء من انه
قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي
الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض من الاجرام السماوية قال المزاج
المعتدل بوجه ما يناسب جوهر السماء لانه ينبعث عنه وحدة بعينه اذا امتزجت
العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها
يناسب البسائط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب
وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار
السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تنبعث منها الحيوة التي لا تنبعث
الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات

اي عند عدم الحرارة الغريزية

اي في باب الحيوان من كتاب الشفاء

لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلث الاول ان حرارة الشمس تسود وجه
القصار وتنبض الفاشي وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار
عند ما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه
انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في
البلاد الباردة الثالث ان الاعمى يبصر ضوء الشمس ولا يبصر ضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل
على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية
من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت
اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فيهما اشتدت كما
في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق
البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد
المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة
الغريزية ثم بشرتي تعفن بدنه وتنتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج لبلا يبقى ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق
ذلك ان العفونة حركة اجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت
به من الارضية الى الانفصال فيحيل ما تلقاه من الهوائية بحركتها الى طبيعة
النارية فتزيد بذلك وتستولي فينتفخ بها الرطوبة ويعلي عليها فينفصل
بها الطبيعة عن كثيفها فينحل المزاج اما الى بسائط الاولى فلا يبقى مزاج
او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة

الامتزاج

الاستمرار فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت بينهما في مدة الحيوة
عند ان يستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها يتعفن
العنبة في تجرتها كما يتعفن اذا قطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل
حرارة مثلها الا انها لا تظهر ملموسة ظهورها كما في الحيوان واعلم ان اطلاق
لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما توهم
بل لمفهوم واحد وهو الكيفية الملموسة المخصوصة والظ انها جنس تحتها النوع
اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة
وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق
على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا يدرك باللمس وعلى
الحرارة الغريزية ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما قيل ان معناه ان الحرارة يطلق
على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار الحقيقية مثل الكيفية المسماة
بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة في
غاية التمحل اذ لا قرينة تخصصه للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة
كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما
سهولة التشكل والثاني سهولة الانفصال والانفصال فيخصهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل

بشكل الحاوي القريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر
لكونها الطف ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي
تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست لكن والكثافة يطلق على
معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا سريعة
التأثر من الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع
مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السموات شفافة وليست قابلة التشكل
واورد عليه ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه ارطب
لانه في الكل على ان الرطب اذا امتزج بالعابس افاده استمساكا عن
الانتشار والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء
متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من الجرم لكن نفي
لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ولك ان
يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد
مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها ولكون
الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء مم فان
قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن
في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة
الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه
ارق قوامه من جرم الماء قابل للسهولة المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار
الوصف الثاني وقالوا الكيفية تقتضي سهولة انفصال في الجسم بغيره وسهولة

انفصال

انفصال عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد انفصالا ارطب فيكون
العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل لدوام انفصاله
واشد من الماء لانه اسهل انفصالا منه وعند لم تفسر الرطوبة بنفس الانفصال
حتى يلزم ان يكون الاكثر رطوبة بل بسهولة الانفصال فاللازم منه ان
يكون الاسهل انفصالا ارطب وليس العسل اسهل انفصالا من الماء بل الامر
بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل
انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية
فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى
فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن
محسوسة وكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور
في وجوده ولا يظنون ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء محض
واذا فسرنا بالكيفية المقتضية لسهولة الانفصال فالظاهر انها وجودية
محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل استقصاء
من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى محسوسة ولعله
اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الانفصال
محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقابل لها البلة ويقابلها الجفاف
وهو عدم البلة عما منشأه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء فلا يوجد
في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب بالعابس يفيده استمساكا انما هو
في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم

ما هو اشد واقوى في الانفصال ارطب
والا يدوام الانفصال حتى يكون الاشد دوام م

اي بمعنى الاول وهو كيفية يقتضي
سهولة التشكل لا الثاني كما
وهو الانفصال م

الكيفية المقتضية

في الحرارة والبرودة اعتدال اعتدال
بدن الانسان حتى لا يحس الهواء
حتى هو بتبيك الكيفية المقتضية م

لانها البلة والظاهر ان البلة
محسوسة ملموسة م

تفسير الرطوبة بنفس الانفصال من المتبدعات
المحدثة كيف والرطوبة من الكيفيات
المحسوسة بالاتفاق والانفصال
ليس كيفية ولا ملموسة م

رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان
تقدم في الغاية وفاه ليبتا لا ينبغي ح مبتلا بل مشتقا والسيوسة بالعكس يعني
انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي القريب وهي مضادة لان اللين
والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام
غير سيال فينفعل عن وضعه ولا يتكسر ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول
الغمز بسبب الرطوبة وعاسكه بسبب اليبوسة والصلابة مانعا لها فيكون من
الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظهر في امرين انهما من الكيفيات
اليبوسة وليس كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن تفاوت
الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا والملاسة عبارة
عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة ليس من الكيفيات
ايضا لان اللين هو الذي ينغمر وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة
في سطحه الثاني تشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه
مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة والاقوة والصلب
فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدم الثاني التشكل الباقي وهو من
الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليس بصلابة
لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في
الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد لهذا الانفعال وذلك
من باب القوة والاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق

مركزه

مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وهما لان بالاضافة باعتبارين
من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل
المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
والمراد بمركز الثقل نقطة تتساوى عليها جوانبها في الوزن والخفة المطلقة
بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر
الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما
كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء وانه يطفو على الارض و
يرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس
الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال
باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا
مثل الهواء وانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي
حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط
قبل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكان
النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن
عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك
بانه ان فرض جزء من الماء عاسا لفلك القمر ثم خلي وطبعه يحرك الى ان يتصل

لمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب
كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحرك الى ان يماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء
في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد
قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها
مركز العالم تحت كرة الماء والارض ثم خلي وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كان تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب
اما نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار
والهواء والماء واذا فرضنا بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تحرك
بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني
الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة
الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم
على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى
الهواء اذ الهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى
الهواء

الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما هما اركان في اشكال
كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء وفيما اصلا
بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار
هذا الجواب على ان تخم ثلثة عناصر اعظم من تخم عنصرين بل تخم عنصرين
اعظم من تخم عنصر واحد لان تخم الماء مشترك بين طرفي النسبتين الصورة
الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان تخم الهواء مشترك
بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك
مما لم يبرهن عليه بل قد يسبق الى الوهم ان اشكال العناصر الاربعة متساوية
اعني ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز
في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان
يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض
انها خليت وطبعها فانها تحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض
فيتحرك بقدر تخم كرة النار والهواء والماء وبقي من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحركت في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون
مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تحرك الى
ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر تخم كرة الهواء وتخم
كرة الماء ونصف قطر الارض وبقي من المسافة الممتدة بين المركز

والمحيط مقدار كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وهذا
القدر يندفع التناقض ونظير الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط
ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتها
حصة من الثقل وحصة الخفة مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة
لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل جزء من
البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز
مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع
والا لزم ان يكون الخط بالطبع مهروبا عنه وانه في غاية الامر ان الثقيل
المطلق اذا صادفه يغلب عليه وياخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف
من المركز لكن لا بالطبع بل القسر وكذا خفيف المضاف اذا وجد المحيط لا
يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف
المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب
المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق عن كل منهما
اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف
وياخذ المركز والمحيط منه وتحصيل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل
الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضا عند تحدب
النار وخلوا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة
الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضا عند المركز وتحركا بالطبع

نحو المحيط

ظ المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك
فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز
وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل
المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرت مكانهما ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة
الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار
ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك
ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا
ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية
الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر تخلل ثلاثة عناصر اعني النار
والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب
الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان
يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا
الخفيف المضاف اذا فرض انه خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج
وتبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان تفرض مركز العالم
على محدب ما فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدب مقعر كرة
النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن يقطع
اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي

الطبيعي ح

توجه جواب المقرر

نحو الماء والهواء ح

كان فيه الميل الطبيعي وقسري ونفساني فما كان الثقل والخفة من اقسام
الميل عقيبهما بباعث الميل مطلقا وهو الذي يشبه المتكلمون اعتماده وهو
كيفية بها يكون الجسم مداخلا لما يقعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي
لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل
بمجاورة فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي
ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان صدوره عن طبيعة الحقيقي ان
كان من غير امر خارج عن ذلك الجسم اي مباين له في الوضع فهو قسري كما
في السهم المرمي وان كان صدوره فيه عن طبيعة شيء مالا يباينه وضعا فان
كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على
وتيرة واحدة او الميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على دائر مختلفة
كميل النبات الى النمو او التبريز والتزايد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر
عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد
بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن واحد
قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بزيادات
الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار
يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات
على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة
التي تجب مقتضى الحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم
يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين

ان الميل حالا بدنية في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك على الذي يوجد الطبيعة او القاسر
الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك
شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في
الشدة والضعف ايضا ليتعين لكل واحدة من هذه المراتب
صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على انعقاد ملائمة تلك المرتبة
من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا قابل للشدة والضعف
على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية
فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد
هناك من امر متوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى
الطبيعة والقاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما
غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة الهواء
المخوف وغلظه اجيب بانه لم لا يجوز ان يستند اصل الحركة الى الطبيعة
او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة
الى الميل قيل ليس المقصود ما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس
ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء
يحس فيه المدافعة ويعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود

من بيان الحركة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه
لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا الحركة
الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون
لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضادة يعني ان الميلين
المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان
احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كان الى
جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة السفينة
حركة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كان
الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين
مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة
فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر
خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين
مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد
يتخلف عنه اثره لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك
ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم لزم
ان يكون الجسم في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين

مختلفتين

مختلفتين وارتباط بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول اما الميلين
الذاتيين فيجوز ان يكون مستندا الى الماسكا اثرنا الميل آنفا فلا يلزم
اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشاء الاشتباه اشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى الذي يكون مبدأ وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا
امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظ في الحركة الاينية والوضعية
دون الحركة الكمية واراد بالتضاد المتضاد المشهوري وبذا كان
الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات
الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط
وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني
فيختلفان بحسب الطبيعيين اختلاف الحركات القسرية والارادية
فدام دخول الخفة الاعتماديين الطبيعيين اعني الثقل والخفة
متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا
تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى
جهة السفل ايضا والآلة يختلف في السرعة والبطء لجواز ان
المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة
لاتحادهما بالفرض لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل
لانه مجرد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي ولا داخلي في مسافة
واحدة لاتحادها بالفرض اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل

واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية
ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة
بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل الامام بوجه
آخر وهو ان الخلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة
حتى وقعت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما ميلا معاوقا لما
يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير
موجودة في تلك الخلقة في هذه الحال اصلا وليس الصاعقة الحادث
فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الاثر
فعل كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى الجذب
الخلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت
وجود شيء يقتضي الترفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة
لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما
هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوت ميل تساوي ذو
العائق وعادمه يريدان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد
فيه من هذا الميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير
البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوت
حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي
ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما محركا بالقسر عديم

المعاوق

المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة
ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة وبين انه يقطعها
في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض
اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان
ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يحرك بالقسر
مسافة مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق
وقد ذكر في مبحث استماع الخلا ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه
من النقض والابرام فليراجع اليه واراد الاطلاع عليه وعند الحرس يعني
عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات
متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبار ما يعني
ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة
ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة
الى جهة السفل والخفة منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم
الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد
الثقل اجزاؤه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فشبه الاعتماد الى
اعتماد لازم وهو اعتماد الثقل في جهة السفل والاعتماد الخفيف في جهة
العلو والى اعتماد مفارق وهو اعتماد الاعتمادين المذكورين مثلا اعتماد
الثقل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الثقل
الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل والاستماع حلول

عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو مقدور لنا
يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون
صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط
وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها
يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد
عنه بلا واسطة وقد يتوسط له عنه بلا توقف على شرط وقد يتوقف
بشرط فهذه ثلث اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان
فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته
بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالاصوات
فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه
ومنها اوائل المبصرات ومن اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة
المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض
ومنها اوائل المبصرات قال الامور التي تدرك بالبصر مطلقا
هي الضوء واللون والاطراف والجمع والبعد والوضع والشكل
والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
وهذه امور راجعة الى ما ذكر والترتيب داخل تحت الوضع والتقوس
كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء
والقرب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد

والتماس

والتماس والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاوة والعبوس
والتقطيب داخل تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة
من السيلان والبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات
عند الجمهور هو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور
هو الذي عدا من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق فيما
سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان هذا كالضوء وزعم
من سهل وزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف
البصارة على البصار غيره ويتوقف ابصار غيره على البصارة وذلك
هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف البصارة على ابصار وجود
الضوء والبصارة فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد
كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء والاضعف والضوء
الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة نبه به على بطلان قول من
زعم انه لا حقيقة لشيء من اللون اصلا والبياض انما يحصل من خلط
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتضوءة جدا كما في الثلج وزبد الماء
فانهما مركبان من اجزاء مائية متضوءة جدا وليس بينها تفاوت
الى حد يترتب عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة خالصة
من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة عن سطوح بعضها الى
بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يسمى البياض

انتهى

نقله وجه تقطيبا ان يحبس مجرى
الرطوبة داخلة تحت الحركة والبوسة
السكون فانه يدرك الرطوبة من السيلان
والبوسة من التماسك م ح
لكنه ادرك بالبصر اولا وبالذات الفرق بالذات وهو ما يكون مرئيا
يتعلق به ابتداء الرؤية بلا واسطة يكون متعلق
تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتحقق
جميعها بتلك ثانيا وبالعرض م

فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار
غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا رأى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشعر وشبهه فيحكم بانه
بياض فالامر المحسوس فيها موجود في الخارج الا انه ليس بياضا
فيكون البياض فيها تخيلا لا تحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق
ناعما بل هذا اولى من الثلج ورغوة الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان
يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج ورغوة الماء تفاعل وتمازج
مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه
يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال
والبعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض لسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه
اذ لا يتصور فيه تصغير الاجزاء وتلاشيها والمزاج لا يمكن حصوله
بدونها والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء
في عمق الجسم وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت
مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي تخيله بما يخرج
الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم وتقدر في اجزائه اخرج منها
الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح
فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا
ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد

ومنهم

ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد
لا ينسلخ وايضا البياض تقبل محله الالوان كلها بخلاف السواد
والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل
واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان
يكون الحقيقي معارضا والتخيلي لا ارضا كذا قال سبب الاول ولزوم
سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي
فيه فلا يلزم عروه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل
فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات محققة وقد تكون
متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة
لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط
الهواء بالمشفق سبب لظهور البياض ولكنه عرض ان البياض قد
يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض
مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية بعد
ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من بقل
يطبخ فيه المرداسنج حتى اخذ فيه ثم يصفى حتى يبقى الحل في غاية الاشفاف
ثم يطبخ المرداسنج في ماء يطبخ فيه الفاوانيا ويبالغ في تصفيته ثم
يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض
كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف
تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف

الأبعدة كما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالتبخير والتفصيل
مع ان تفرق الاجزاء وعدم لطافة الهواء فيه اظهر مما استدل به في الشفا
على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما
اختلاف طرق الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض
تارة بالغبرة ثم العودية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب
عنه الالوان حال لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا الحاصلة
القوية للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ
في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما
انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم
الجزئية فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة
فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب
اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض
اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة
الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظر اما الجواز ان يقع
تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على الاختلاف
ولان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا
اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان

على موضوع

على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما
وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما
الغبرة فبطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فنقول اجتماعهما لا يخلو
اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما
على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل
واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية
البياض اذا المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس
في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني
فلانه لا يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض ان كان الباقي على صرافته هو السواد
وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف
فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ان يكون شيء منهما
موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه
بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة
له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا
موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون
المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما
ويتوقف اللون على الضوء اي الضوء في الادراك لا في الوجود
يعني ان وجود الضوء شرط لرؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم

او في غاية السواد

قال بعض الحكماء ان الضوء شرط لظهور
الالوان ويلزم منه انتفاء الالوان
في الظلمة وصدورها عند وضع الضوء
على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا
من البيت المظلم انتفى الوان الاشياء
التي فيها واذا اعيدت صارت
بلونه باشتمالها المعدوم
عندهم

الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم
عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده
لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك
اما لعدمه في نفسه او لوجود المانع عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا مانع
هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس
في غار مظلم يرى ما جاء في خارج الغار اذا وقد ناره وردّ بان
عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي قال ابن الهيثم
اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه
ضوء ضعيف يرى الجسم فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء
قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه
بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف
متخالفة بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك
اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب
فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون
المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان
كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال
ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس
لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا والضرورة لجواز ان يكون اللون

طبقة

طبقة غير مشروط بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد
اللون في ضمنها الا ان الحدس بحكم ما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت
في المثال المذكور ليس الا في الجلاء واللون الواحد بالشخص عند الحس
بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند
الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره
ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك
تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد
ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة ضوءه قويا واضح
وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني
اشد منه في الاول لكن اذا تؤمل انه ذلك تأملا شافيا تميز الضوء
عن اللون فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء
واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان
قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا
بوجود الضوء فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور
وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف بمعناه وان اراد
المعية اذ الاعم منه غير محال على انه يصح وجود الضوء بدون
اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وما اي الضوء واللون
متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان

المفرق بين الاعتراضين ان منشأ توهم تبدل المعروض تبدل العارض في الاول وفي الثاني ان منشأه توهم تبدل الجزء تبدل الكل باعتبار الجزء الاخر اعني الضوء وحاصل الاعتراض الصحيح والله اعلم

الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجودين
على سطح احدهما ظاهر بنفسه للحس والآخر له بسبب الاول وزعم بعض
الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور
اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الاول لون بياض او سواد قد
ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم
شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا لمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا
عليه بان اللامع بالليل مثل البراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه
في ضوء السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في
ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس
وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل يظهر
قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا قوي
بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر
وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست
الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان زواها ليس الا اخفاء الوانها
عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام
لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكن

الالفاظ بالفتح معناه ربه

البراعة ذباب يطير بالليل كانه نار ص

الشديد

يعني ان البصر كما ضعف كثر استيلاء اللون
فيرى الظهور وفيه انه يجوز ان يكون هذا
الاضمحلال الضوء الاضعف عند الاقوى
للاستيلاء اللون وكثرة ظهوره كما
يقتضي هذا الكلام ان يكون ضعف البصر
سببا لعدم الرؤية مع ان الظاهر المشهور
ان القوة سبب الرؤية والضعف
سبب اللارؤية فتدبر ص

مع ذلك

مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد
قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير
ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز ان اشتراكهما في الماهية فظهور
هما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان
في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء
ظهور اللون قالوا لان للشدة والضعف المتباينان نوعا يعني ان كل من
الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف
يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف وهو المراد من قوله المتباينان
نوعا ويكون تقدير الكلام قالوا لان للشدة والضعف فيكون من كل منهما
الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع
مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا
يخ اما يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا
لم يكن التفاوت في السواد بل امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان
التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا
للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما كما تقرر
عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد
واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها
الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها
ذهنا وخارجا لا يتحقق الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وبرتفع
لا يتصور

الشكل في الضوء واللون

الاشد والاضعف بالسواد

الاشد والاضعف بالسواد

الاشد والاضعف بالسواد

باستقلال المهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا
فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شئ منها اقدم واولى او اشد
وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية
فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر
بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها حقوله على الجزئيات بالتشكيك بل
المقول بالتشكيك هو العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه
جارية الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا
وخارجا بتصور بدونه ولا يرتفع شئ منها بارتفاعه ولا يتقدم على
الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شئ من الجزئيات
اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في
هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا
والجواب عنه هاهنا هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي يتحقق
التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف انما يكون داخلا في
المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان
كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء
مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس
المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض الصادق
بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم

العارض

العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل في مفهوم فلا تفاوت
لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في
بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج
من عوارضه والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في
ماهية المعروض الاشد فان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض
الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات
ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت
المهية وذلك انه كما يجوز تفاوت العارض باعتبار امر خارج عنه
داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج
عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور قائم ماهية الانوار
جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور
داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس ويتوجه المنع انا لا نم ان القدر
الزائد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم
لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحقق ذلك فلا عبرة بكونه
داخلا في مهية المعروض حتى لو فرض الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه
كانت التفاوت بحاله وانما يلزم العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار
ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في المهية
وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت

في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت
لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها
او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع
تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت
في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت
الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط
وان لم يكن داخلا في مهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك
القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مجرد هويته ولم يكن بعد من البيان
مع ان الدليل المذكور حينئذ لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان
السواد الذي في محل على عدم الشدة او الضعف يرى مثله في محل آخر
فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الآخر وضعفه ظ لجواز
ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في المهية ولو كان الثاني
اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار
ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك
بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانا قد بينا بالذات لان الاعراض تتحرك
بتبعية المحل واما الضوء فلان الضوء يتحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء
في الانتقال من مكان الى آخر كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى
موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل
كل ذلك حدوث الضوء في المقابل المضيء ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء حتى
لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان
حدوث الضوء في الجسم المسافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل
انه اقدر من العالي الى المسافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرؤيناه
في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث
لا يتصور فيها ذلك وفي الثاني فهو ظن حدوث الضوء في الجسم المقابل لما كان
تابعا لوضعه من المضيء وحاذائه اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذات
الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه تبعه
في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء
لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات
وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن انه ثمة انتقالا وحركة
للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه يتحرك وينتقل بانتقال
صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول
عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا شك
في انه محسوس بالبصر لكان سائر الاجسام التي يحيط به وكان الاكثر ضوءا كان
اشد استنارة والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي
كلما كان اكثر استضاءة كان اشد تمكنا في عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله

لحصل ضد المحسوس فان الاستنار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل
بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر
فيه اما اذا كان شفافا فلا فان صفيحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها ظهورا
وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط
الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان حينما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس
لما كان لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس
بما وراءه او لا يرى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت ظلمتها سترا
وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع
الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن
رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات
مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع وحركته
بالطبع انما يكون الى العلو او التسفل ومما يؤيد ما ذكرنا ان الشمس
اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة
الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها ما لا يعقل وايضا
ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة
فيصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فما قبل
السد ولا وجه له اذ بعد السد غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ
ههنا غير ما سددناه ولا انعدام ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة
جسم بين جسمين متحدين لاحدهما فالمنعوت عرض ليس الا وهو الضوء

فثبت ان

فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل بعد حصول شرائطه
الجسم المقابل لمحله وهو الهواء الضوء فيسمى ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما
للشمس وينير ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء لغيره
كما للقمر وينير نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات
ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة
المضيء الذاتي كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان
وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب
الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء ليس ظلا
والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار
من ابصار من هو في الهواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة له في ابصار من هو في
الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون
محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس مانع
بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال السابق
عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا
وليس ذلك بابعد مما تحقق شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء
المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون
محيطا بالرائي او المرئي حيلولة فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار
لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا ضوء الشمس عن النور
من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نحن فيها اذ

محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان
حالنا كما اذا فتحنا في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى حال التغميض
شيئا في عيوننا بل لمانع هذه الحالة ان لا نرى شيئا فتخيل انا نرى كيفية
كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا عكس القائلون بكونها
وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا
موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص واما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات
وهي الاصوات الحاصلة من التموج المحلول للقرع والقلع بشرط المقابلة
يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المحلول
للقرع الذي هو اصطكاك عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقابلة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف
القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة تشبه بتموج الماء يحدث
بصدم بعد صدم مع سكون بعد كل سكون وانما جعل التموج سببا قريبا
للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت
مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية و
منقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع
لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة
مما طلب فيه اليقين على ان الدوران هنا ليس بتام اي وجودا
فلانه قد يوجد تموج الهواء بالبيد والاصوات هناك وانما عدما فلان
ما ذكر انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في

جميعها

جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع
الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا
لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان
فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا واما
كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسامة التي
يسلكها الجسم القارع والمقلوع الى الجنبين وينقاد لذلك الهواء المنفلت
ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الآتي
ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت
ولا ينفذ كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوا سببين للصوت
ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الشاهد مسببا للاحساس به
لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول
وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك
بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان
كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني
سببا للزمان لازم على كل تقدير فلا محذور فيه اذا لم يكن السبب
علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزماني موجودا
في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة
الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في
الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لانه انما يحصل في الهواء الداخل
في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع

او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للقصاع حدث في هذا الهواء بسبب
موجة الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج المتاخر عن القصاع والدليل
على ذلك انه لو لم يوجد الا في القصاع لما ادرك عند سماعه جهة وحده
من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة قارع
القصاع واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه اوصل
الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا بل يجوز
ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج في هذا من القريب
والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت
موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة
التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يدرك
اذنه اليمنى في الصوت من يمينه فسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء
من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب
والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظهر في
الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف
انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل
على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى القصاع لان
التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يكون اذا
ادركت الاصوات في امكنتها البعيدة في مكان البعيد والقريب
في مكان القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى

يعني ان الجهة والحد من القرب والبعد مدركة

السامعة

السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في مباحث السمع قلنا قال
صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا لقرع الهواء المتموج
لتجويف القصاع ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن يجد ادراكنا
الصوت القائم بالهواء القارع للقصاع لا يحصل لنا الشعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يتبع الاثر الوارد من حيث ورد ويتبع
ما بقي من الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد الى القصاع قال الحاصل
ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند
القصاع وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك ننتبه بتامل
فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدا
وروده فان كان بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث ينقطع ويفني وقت
يدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجود او جهة وبعد مورده وقربه وما
بقي منه قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر تنبهنا على المبدا
لم نعلم من حد البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل
الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي قرب الينا ونفرق فيه
بين كلامي رجلين لاثرهما وبعد احدهما مثلا ذراع بعد الاخر ذراعان فاذا
سمعنا كلاما منهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر قال الامام هذا منتهى ما قيل
في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتبع من الذي
وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة
فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا
حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع

وتستقصى في علم المناظر

كما رعد وغيره

لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب
بان الصوت اذا ادرك من جهة علم انه من تلك الجهة وان لم يكن تلك الجهة
ولا كون الصوت حاصلا فيها فانه يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة ا
بشم الرائحة من جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات
ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول
منه وزمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتعاقب
كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قارا لاجزاء لكانت
حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وتعاقبا
مجتمعة في الوجود ويستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة
بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا
مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على
هذه الهيئة المخصوصة دون تعاقبها الخ يرجح سماعها في البقاء
على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء
للصوت بل من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا
حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال تلك الحروف بعينها
فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بقاء على ان من كان
قريبا من المصوت يصل الى صماخ الهواء الحاصل للصوت فيسمعه ثم
يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان
مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء

من تلك

من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه الطرق وهو
الصداء فان الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او
جدار يكيف بصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج
الاول حدث من ذلك صوت هو الصداء وتعرض له كيفية مميزة بين باعتبار
عرفا قد تعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل في الحدة والثقل
تميزا في المسموع والمراد من تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت
المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن
تحتملهما وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترز عنهما فان كلا
منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان
مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع وذاته
ويتحد بالحاد كالحرف بخلاف مثل القوة والبحوحة وغيرهما فانهما قد يختلف
مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة
والبحوحة حيث يفيدا الاولان تميزا في المسموع دون الآخرين نظرا ظاهرا اما
مصوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي يسمى حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من
الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما
صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون
ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها
كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة
السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما

زيد ديز بزد بيزد
زيدا وزيدا م

الجوهة صوت يخرج من الحلق لامتنا
يخ كلوفراهم آدم الرياح والغنة على
عكسه م

الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا
بان يكون متحركا او ساكنا ليس بحركة ما قبله من جنسه مثاثل او متخالف
بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها
ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما
حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين
او مختلفتين او بالعرض كالباءين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا
او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة
ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا
تالفت تالفا مخصوصا سمي المتالف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع
مفرد ومولف تام خبر وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع
اقسام الكلام مولف من هذه الحروف ولا يحصل كلام غيره قالت الاشاعرة
الكلام لفظي وهو المولف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس
الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة
وساير الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك واختلفوا فقالوا
اذا صدر من المتكلم خبر هناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني
علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة
او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول
واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة
او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة

في تحقيق معنى الكلام النفسي

ما ذكره الشارح هو صحيح الكلام النفسي بسيط وهو نفس الرضا بصفة حقيقية قائمة بالنفس متعلقة بشيء واحدة وهو تحقيقه تارة خبرا واخرى امرا واخرى نهيا الى غير ذلك وهذا هو الذي يحقق كما قال المص في الايضاح والقائل غير معقول ع م

ايضا كلاما

ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام
والى اصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس
امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت
الشاعر فما لاعتقاد ثبوت كلام نفسي تقليدا او لان المقصود
الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما
فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه الآلة يتوصل
بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة
احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر
بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير
الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمخبر لعبده هل يطيعه ام لا
كالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل
المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في
ما بين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيها اصلا كما لا ارادة
قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي سيما لا داعي اعتراضا فيقال المعنى
النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده
كما صورنا في الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي
بل صيغته فقط ولقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم
بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول
الخبر غير حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة
من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة فطعوم المطعومات
واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة

الطعوم

الثلثة الفاعلة الحرارة والبرودة والمعتدلة بينهما والثلثة المنفعلة اللطافة والكثافة والمعتدلة بينهما ع م

سيرجع الى العلم النصوري كذا

او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما وهي قابل هو الكثيف او اللطيف
او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل
اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف
حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة
والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت
العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسط بين الحرارة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي
المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة
والثاني بهذا المعنى يسمى سبخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له
طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان
فلا يحس بطعم ثم اذا حصل تحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالماس
والحديد فهذه من المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان
الحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع والقسمة
المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة
والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة
او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة
فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنظل الشيء يحس
من كل منها طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم
غير منحصر وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ
لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يسبق يقبض
ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الاخوان

مفص طعم كالكوكب بالكسر

الشيخ عاصم الطعم الذي لا طعم له ومن الرجال الاملاحة له معنى آخر

مرتبا رد

مرتبا رد والعسل حلو حار والزيت دسم بارد بظاهر حدوث الطعوم المتنوعة
على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة الظن
ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان بعض
المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما وقعت لبعض النفوس
قلنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي
نذكرها اذ من شأنها التفريق فاعرف من ان الحرارة لحدث تفريقا ولا
شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة
من تأثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة
في الغاية وهي المرارة فانها انقص الطعوم وابعدها عن الملائمة
ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال
لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم
الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع في اجزاء الحرارة
ويفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى
فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة
في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها يكون في عدم الملائمة
دون ما ذكر اولا وهي المرافة اذ يفرق تفريقا صغيرا لكنها يكون مالحة
فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنع من النفوذ فيه فيخرج
في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق
صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه في غاية الملائمة وان يكون
دون الحرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة
وهي بين الحرارة والمرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل

انقص كم

غاص الماء يغيص اذا دخل ص

الثيبة بكسر الثاء وفتح الياء المشددة خام وما نضج

للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق
فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة فيه المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة
كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة مرة
والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مرة وتارة قريبا من الحرافة بحيث يخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا خلط
لطيف الرماد المر وخلط بالماء ولم يحصل الملوحة وهذا ما قيل من ان السبب
حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية
محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية
اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير الماء ملحا وقد
يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى
ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة تفعل
كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شأنها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام لكن
عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات التي فيه
بواسطة التفريق اشد المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف
ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف
في القوة والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف
التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجمع في
اجزائه البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث
فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل
اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه

تكثيفا

تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمته
اقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من
فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما
ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا ما يخرج الشمس المنضج ازداد
حموضة ويفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملاءمة
دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل
اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر
فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم
الملاءمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان
العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينتقر الطبع عنه نفرة
شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين المرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين
بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة
المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تأثيرا ما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين
فيحدث هناك كيفية من غاية الملاءمة اعني الحلاوة التي هي اشد
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذاذة واشهاها عند القوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لعدم قوة المقاومة بين القابل اللطيف
والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا
ملائما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل

المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في
القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب
ان يحصل هناك كيفية ملائمة من ضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لا يوثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ
فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير
القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك
الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان
حاملها اللطيف ينفذ في المذاق فيوثر فيه بمادته وان لم يوثر فيه بكيفيته
فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة
ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم الملح كانه
مركب من بطوبة بارة لما عرف من سبب حدوث الملوحة ويدل
ايضا على تاخر الملوحة من المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان
الفواكه الذي تحلو يكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا
قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والى جنس وان كان اقل بردا من القبض لكنه لا غلب اكثر تبريدا
من لشدة عوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى
على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة وتركب
منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر عددا فانها اذا ركبت

احس من

احس من الجميع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب
الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانا اذا اجتمع اسباب كثيرة
على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه مركب
منها ولا شك في ان كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثيرة غير
منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم
المركبة ما له اسم على حدة نحو النبيذ عند المركبة من مرارة وقبض كما في الخضض
ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشبة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في
العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان
ومنها المنسوبة ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة
طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص
قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليها اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال
رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى
محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي
القبض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي
من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي تهيؤ
لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو ومن طبيعي كالمرضية واللين
ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ للمقاومة وتعطل
الانفعال كالصحة والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور متشتتة

الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما
من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها وتقلبها
وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم ثالث
فان قيل انما اعتبرت كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال
الشديدة مخرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما
ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل
فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد
فيه امور تتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا
وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من
باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من
باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للترجيح معتبرة في
الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات
متوسطة بينهما توسطا معنويا بقرب بعضها من احدهما وبعضها الى الآخر
فبطل ما توهم من ان المتوسط بينهما ليس حقيقيا ولا مجازيا فيكون
اطلاقه خطأ من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث
من الكيفيات من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس
الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات
والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره
ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت

غير راسخة

غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بما عرض بان
يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم
وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد
به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان ادعائيا وقبولا للنسبة سمي
تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه سمي ظنا والا
جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان
كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك سمي يقينا
والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا
يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن
عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف قلنا فسر
الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر
الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات
في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية
والحسابية فانها اذا سئل عنها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق
اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به
اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا
وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا
لمحل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة ومن ما يقوم
بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها الذي
هو النفس تميزه لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره

فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا يوجب امتياز محلها عن
العاجز لا تمييز لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل وتميزه معا
وقولهم لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية
التي يوجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد
فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد
اعني الجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب
تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى
انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل
المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب
ان يسلب القيام عن زيد فلم يسق في الحد من التصديقات الا التصديق
الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها
بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك
في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق
اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما
بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل
متعلقه نقيض ذلك التمييز والمجدي لا يجدي العلم لانه بديهي التصور
والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له
بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا
اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما
على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون

بحصول

بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم
والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول الجزئي
فلا دور ويقسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور و
التصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله
على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر ولا بد
فيه من الانطباع في المحل الموجود القابل وحلول المثال مغايرا معنى لا بد في العلم
من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل على
الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما نحكم عليه باحكام كذلك
فله وجود ما من ان ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس
في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل
اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون
القايلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا الاشباحها لهم ان يجيبوا عن
ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا
الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان
يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع
كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات
ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء
يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى
المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم

كلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل
يتاكد حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم
الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره بنفسه
عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضوره بمثاله عنده فقول الاشاعرة
العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند
العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما زادهم قايم البرهان عن
القول بحصول صور الاشياء في ذاته ثم حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما
هو بحضورها انفسها عنده لكن نفي العلم بالجزئيات واحوالها خصوصا
الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة حتى
يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها
في مجرد آخر وقوله وحلول المثال مغايرا جواب عن مقدر توجيهه ان
يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون
النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا وتقرير
الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس
والمثال بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك
الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث
مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الالتجاء وذهب طايفة الى ان العالم
يتحد بالمعلوم عند العلم وطايفة الى ان النفس الناطقة اذا علم شيئا
اتحد بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين

لعل المراد من الاتحاد هو الارتباط والتعلق فيصار الرابع فعليا م ن

المذهبين

فان الاتحاد العلم بالمعلوم

المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان
ويختلف باختلاف المعقول اتفق العقلاء على ان العلم القديم على انه
واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع
ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى بمرتبة
اخرى فيجوز ان يكون احدنا بعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وانه صحيح
ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة
لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما انه جايز حقه تعالى وان لم يكن واقعا
في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي
وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذلك والتقرير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي
في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما
بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دايم
فيجوز الانفكاك دايما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز
الانفكاك بحال بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين البصري الى
ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع
منه بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة
ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه

وان كان المعلومان بحيث لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر كالنفس غير الذات يلزم منه ذلك ابو سعيد

لا يمكن ضرورة ان الممكن الخاص لا يجب تحققه بل يجوز وجوده وعدمه فعند تحقق الطرف الآخر ابو الحسن الشرح نقله

فان تعلق العلم الواحد بمعلومين موقوف على النظر فلو تعلق علم واحد بمعلومين لزم اجتماع النظرين س

مع بالضرورة الوجدانية اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان
بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد
امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا
وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه
اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة
فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل
الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث ان كثرته فلا يكون
التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء
على التفصيل فاندفع ما ذكره المصنف نقد المحصل من انه اذا قدر العلم
بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من
حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني
اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر
على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا
نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من
المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى
ذلك تمسكا باعتبار لزوم التغير في علمه تعالى فمنعوا ان علمه في الازل بوجود
الاشياء فيما لا يزال غير علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد
قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات و
يتغير متغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو ربط لان المعلوم فيهما مختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال

والعلم

والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك
اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم
الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب
آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال منهم
انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن
قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع
صورتين متماثلتين ويؤيد ذلك الاشكال الوارد على الكل والى
هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال مع الاتحاد يعني في علم الشيء
بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين
متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ
عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه
الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين
موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتاز ان فلا
استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما غاير
كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة
المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه له وهو
عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه
لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية
هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم

جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض
لصدق صد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في الموضوع فالصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت
في موضوع هو الذهن لكن ذلك ليس هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي
بل من حيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم
فان المعلوم كالحيوان مثلا حيث كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد
في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه صد الجوهر دون صد العرض
اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وشرط
وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق صد الجوهر
عليها بل انما يصدق عليها صد العرض غاية ما في الباب انها قائمة
بالذهن قيام ما في الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن
والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع
اليه وهو ضروري انفعالي وغيره العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم
في الخارج كما اذا تصورت شيئا فعلته وسمي فعليا او يكون مسببا عن
وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته وسمي انفعاليا
او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست
فعلا لك وضروري واقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى
ما حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري
واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات
ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها

بعد شرائط

بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل
اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير
الحس اولا فالاول المشاهدات والثاني اما ان يتوقف على واسطة
غير الحس اولا فالثاني المتواترات فالاول ان كانت تلك الواسطة
فيه لازمة يعني لا تنفك عن العقل عند تصوره للاطراف فهي الفطريات
وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا فالاول
الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل بالاخبار
فهي المتواترات او لا فهي المجربات اما البديهيات وسميت اوليات
ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد
يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر
او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لنبو الفطرة بالعقائد
المضادة كما في بعض الجهال او لان الذهن لا يلتفت الى ما هو مذهب
الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس
الظاهرة وسميت حسيات كالحكم بان الشمس منيرة والنار حارة
او الباطنة وسميت وجدانيات وهي ما يجده بنفوسنا لا بالآلات
البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات فهي قضايا يحكم
العقل بواسطة لا يغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا سميت قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه القياس
الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المكرر على نهج واحد لا بد له من سبب
واذا فلا تجربات لا يحتاج الى تكرر المشاهدة وقد عده
الحسي س ر ٢١

يستلزم ان يكون مثل قولنا النار حارة مستفادا من الحس
الحدسيات التي نعم انها لا تحتاج الى تكرر المشاهدة وقد عده

وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا
وذلك كالحكم بان السكر مثلا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان
حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس
كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر
كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك
الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة وهو المطلوب حصل هذا القياس من غير نظر
ولا حدس وادى الى اليقين واما المحدسات فهي قضايا يحكم بها العقل
بحدس قوي من النفس بزوال موانع الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور
القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف اشكال نوره بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس وذلك انه مفرد اياه جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل
بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة
كثرة تمتنع تواطيهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به
ممكنا ووقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن
وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه
فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة
اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق
قائله دخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا بلا
اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن
المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل المحدسات وكذا الخبر المحفوف
بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما باستدلال او حدس من القرائن

وعلى الا

وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في المحدسات واعلم ان
المحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الحق كما في المجربات
والفارق على ما ذكرنا هو استقلال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن
لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب
في المحدسات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة
مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على
فعل يفعله الانسان حتى يحصل المط بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء
بتناوله او اعطائه مرة جدا خوى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف
الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون
الواسطة فيها من الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات
وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات
والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات والمشاهدات
يشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان
العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات يشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا المحدسات
وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والمحدسات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس
خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والمحدسات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير
من العلماء المحدسات من قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم بقسم

الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يتبعه كسائر العلوم
وهو تابع لمعنى اصالة موازنة المطابق فزال الدور اشارة الى بحث
بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة استدلوا على كون
افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم
فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم
فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون
علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علة الازلي تابعا لما هو
متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا نمنع بالتبعية مهما
التاخر فمنع يلزم الدور بل نمنع اصالة موازنة التطابق بيان ذلك
ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان
كل واحد منهما وزن بالآخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا
التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبة الكتابة
صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال
انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما
كان ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس كذلك يصح ان يقال انما
علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا لا ان الله سبحانه انما علمهم
الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لان الامر بالعكس حتى
يثبت دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلوم
فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علة تامة فعليا اصلا قول التابعية
بالمعنى المذكور انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من
واقع تطابقه فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى المذكور انما

يتصور فيما

يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو حلوها والعلم الفعلي انما يكون
تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي
فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض
فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات
مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة
والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه
صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة
بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة
صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن التشخصات واذا احس بجزئيات
انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات
فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ
النسب بينها وحكم بها بالفكر فقد حصل لها التصورات والتصديقات
الضرورية واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات
فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في
هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر
وهكذا واصطلاح يفارق الادراك بمفارقة الجنس النوع و
باصطلاح آخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين
باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك
اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا
او غائبا حاصلة في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى

يتناول اقساما ارجعها الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك مكتوفة بهيئات مخصوصة من الاين
والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك
الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك
معاني جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء
كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا
من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
الجنس للنوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوع من الاصطلاحين
للنوع والعلم بالمعنى الاول يفارقه مفارقة الجنس
الذي هو الادراك
بالمعنى الاول فالادراك في عبارة الماتن فاعل لا يفارق والتقدير
يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك
بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار انه
وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول
لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور
ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل
في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم
بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان
التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل اقول
فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت
العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح
يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى تعقلنا

العلة

العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل
في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمع
كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي
يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم
وجود المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها
مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق
العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول
لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات
التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول
واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما انها
في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق
العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم
التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور
وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم
بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان
قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض
المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة الكلية بان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات
علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من
المجردات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها
بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى

علما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم
فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود
المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا
العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها
مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستند على الامكان علة ما فالعلية
مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاء الا من مخصوص
والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان
الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قبل فالعلم بالعلة يستلزم العلم
بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة
دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما
والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر اذ لا
آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي و
ذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك
هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ا مثلا علة تامة
لب وعلم ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان
خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس
فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد
ب بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود
المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل
الى استنتاجه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما
بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى

هذا التفريع بالنظر الى اقتضاء العلة التامة بخصوصها المعلول الذي لا يتصور ان يكون الا من مخصوص واقتضاء المعلول الذي يجب امكانه الذي لا يتعين علة مخصوصة ١٢

العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث منه خاصة ١٢

كونه

كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون
قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل
الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد
القريب او البعيد او المتوسط الى مع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا
ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك
المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة
المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل مفصلة
بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة
المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن
عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم
بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين
الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد
منها عن غيره فيكون التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم
بها حاصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل
حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها
على حده ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وفرغ
منها نشيا وحدق النظر من الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة

عاصله اختيار الشق الاول من الترديد

صدق قضية بالدوام المطلقة فيه روى هشت كه خوش

حصل له العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن الاولى التي هي علم
بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من
الاحساس ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد في
الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية الاولى ولا شك
ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة
بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا
مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها
فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه ثم انه قد يحصل
الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور
حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان اراد واما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك
الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه
الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي
هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع
الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك
لا تختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين على تفصيلي
بحسب الحقيقة والمختلف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم

لا باعتبار

لا باعتبار اختلافها نسبة الى المعلومات واما ما قالوا من ان عقيب السؤال
عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان الشك انما يتوجه
حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم
عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي
مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء
يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة
الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون
علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن
صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل
حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها
في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها
وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا
تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء
في الحالتين مما فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه
اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم
بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكرناه قوله والامام
المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان
المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك
ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا

على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا والعلم لنا به هذه الحالة الا
باعتبار مفهوم الشيء المتناول لها باسرها فان العقل يجعل هذا المفهوم آلة
لملاحظة تلك الافراد حتى امكن الحكم عليها وتخصيصه ان المفهوم الكلي قد
يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب
انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم
بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا
واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع
قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى
وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لا يجوز ان يعلم وجوده
باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه بيرهان
مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته
انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا واجيب ايضا بان الآتي استدلال
بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا
بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد
طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام وكشف او حدس وبالقيد الثاني
اعني المعينة البرهان الآني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية
بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد
حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا
يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء

لا يمنع

لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض
عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا
الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح
جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لا تخاص
اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما
اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد
له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين
والبهايم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات
المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل انه العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح
ذاتيان للفعل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند
سلامة الآلات والغريزة من الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات
هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم
لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم غافل ولا علم له لتعطل
حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك اللفظي
فانه قد يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار
مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في
تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها على ما فوقها
من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من المعقولات قوة تسمى عقلا

نظر يا له اربع مراتب ولها باعتبار تاثرها في البدن ليكمل جوهره تاثيرا
اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا عمليا له ايضا اربع مراتب
اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد
فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس
وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق
الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قوة فيها
وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق بسيطة
وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف
الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان
لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعداد ما لتحصيل النظريات
بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال
لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة اذ ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي
العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا
والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار
الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة محضرة بمجرد الالتفات بمنزلة العلوم
على الكتابة حين لا يكتسب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل
واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي
من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيها

لهذه الكمالات

لهذه الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده
فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات
كثيرة لم يصر ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة و
يبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر
في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة
ثالثة وايضا العقل المستفاد متصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث
لا يغيب شيء منها اصلا وهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه
في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان كما نحن وفي جلاب
منها ابدانهم قد نفضوا ايديهم عن سلك الموجودات التي تتاخذ معقولاتها
دائما واما مراتب العمل فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية و
النواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونقض
آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب
وهو تخلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة
الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله
وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة
وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه
والاعتقاد تعالى الاحد قسمين فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يقال الاحد

فسمى العلم اعنى اليقين الذى قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فتعاكس
العلم والاعتقاد فى العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد
بالمعنى الثانى اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق
على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفى هذا الكلام تحمل لان
المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين فى العموم
والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد المعنى الاول
انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثانى انما يكون
اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى
بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول
يقع فيه التضاد يعنى قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما
بالايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان بين الاعتقادين
امران وجود بان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد هو المعتقد وان جاز توارد
عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثانى فان الادراك المتعلق
بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا
بالمعنى الثانى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان
تعلق احدهما بالايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد ان
كذلك بالمعنى الثانى فلا يجرى فيهما التضاد والتسهو عدم ملكة العلم
وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها اولا
ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالتسهو وهو زوال
الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة
فى خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها

الا بتجشم

واما تعريف السهو بعدم ملكة العلم فيرد عليه انه اذا حصل لك العلم فيه وكان
حالا لم يجد ملكة كنت انت ساهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا مثله زوال

الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالتسهو هو حالة متوسطة
بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها
من وجه فان قيل النسيان قد يكون فى المعقولات ولا يتصور زوالها
عن خزانتها اعنى الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال
الهيئة التى بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد
خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر مما ذكر ان تعريف السهو بعدم
ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اى بين طرفى الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا التصور الاعتقاد والعلم يصح
تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون
بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى
حاصلة من المعلوم فى العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها
القائمة بذاتها اقول وذلك ظاهر فى تعلق العلم التصورى بالعلم تصورا
او تصديقا وكذا فى تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او
تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفى لنا فى
ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول
صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما فى علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها
وذلك يسمى علما حضوريا واما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقى
بالعلم او الاعتقاد كان محكوما على تصور الانسان مثلا او على التصديق
بحال من احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور

بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق
كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة
من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات
والجهل بمعنى يقابلها وبآخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين
احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه
ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة
العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و
يسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا
المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي
الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا
ينقطع النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان
اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا
جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف
وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل
بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده
يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري والاخفاء في ان كل
منهما لا يحصل من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مبادئ مناسبة له والمبادي
لا يوصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة
وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة لتحصيل
معلومة

ما هو غير

ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة
الجزء الصوري له فاذا كانا صحيحين يعني على الشرائط المعتبرة في
الانتاج افادا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او
كلتاهما فلا يفيدان علما ضرورة يعني لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم
كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل
بهما ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد
وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت
الصورة او كلتاهما فاسدة لا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا
قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا
كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول
العلم عن النظر الصحيح واجب فاذكر ان للنظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم
من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول
والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو
ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في
وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب
عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منا ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى
خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر لم يمكن تكرره فيكون
مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على
اصله وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات

اي وجها كما يشير اليه بقوله اذا فسدت
احديهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضرورة
يعني لا يستلزمان اي لا يفيدان فانه
يكون حصول العلم بالنتيجة موقوفا على
نظر آخر كالقياس المركب على هيئة
الشكل الثاني والثالث والرابع

وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل
عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة
وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بغير
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط
فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط
النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد
واراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لرد الاشاعرة
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة
ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان
لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه
ههنا بان تقدم النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في
النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا
فقهيا ومع ذلك فانا قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد
في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه
لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف
بفعل الغير فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس
لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا
التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السابق للذهن بلا
قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو مولد لان ذلك العلم حاصل
[illegible]

للعبد

للعبد بسبب ما هو من فعله واجيب التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد
ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان
كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره
للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره
وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول
العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق
الاختيار كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
ومنهما مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار
المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما
عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة
ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه ما كان
المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على
انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستند الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب
لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما
يصح اذا حذف ضد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان
يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة
في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن
بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكن ان
يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون

فصح قوله غير متولد اذ غير متولد من النظر على ان النظر باياد العبد من غير تاثير بقدرة الله تعالى فيه لا انه غير متولد منه اصلا ع ا ر

تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر
بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة
الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للآحدية لنا وجوه الاول انه قد ثبت
وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم كونه
نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه
قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله
في معرفة الله تعالى او تنتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي
الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه في
اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيه بعد
علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فقد كفاه في معرفة الامور
الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يدرك العقل فوائد
في العلم بصدقه بان يضع المتعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون
العلم بصدق المعلم مستفادا منها فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان
يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي ندعي عدم
استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن
الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يرتفع
الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال
ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا توجد مقدمات ضرورية تناسب

العلم

العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم
الضروري كما ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من
المشاركات والمباينات حتى تفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات
والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الغائبة لا تتعلق بالاحاط
للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما
لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر
في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة من العلوم التصورية
والتصديقية المكتسبة للمط طريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو
النبي عليه السلام ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان
مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة
الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم
وامتثالا لامره على ما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما
لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي صلعم
كفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم
يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف
بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا لما كان الامر كذلك
بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين متحدين على عقيدة واحدة
واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة
عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور

على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس
محتاجين الى علم في العلوم الضعيفة التي يكتفي فيها بادنى نظر كالنحو والصرف
والعروض ولا يستغنون فيها عن العلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم
الصعبة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين
واجيب بان الاحتياج الى العلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما
ذكرتم يدل عليه وانما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم
لابد من الجزء الصوري بمعنى لابد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة
مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت
مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل
من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة
الى تلك الضروريات بواسطة او غير واسطة وليس كذلك فان كثيرا
من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك
لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي
علموا نتائجها وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر
صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم
والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب
فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب
ما غاية الامر ان المطلوب كونه حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل
الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل ربما ينظر في دليل آخر
على ذلك المطلوب فينتج له العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا

للحاصل

للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر ما تخصا او صفا
واجيب بان ذلك اجتماع للمثلين وتعدد لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل
ووجوب النادية مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب والمفضي من النظر
الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم
اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز
النظر فيما يودي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس جزما على يقينيا
وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في
معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر في معرفة
كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل
المركب بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل
من الفاعل فلا يتصور ان يضع ذلك الجاهل مقدمة ويتوجه الى طلب
مباديه المودية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد عليه
ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها
غافلا عن خصوصية ما يودي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى
المطلوب فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني
التصور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان القائل
من المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته
الى المطلوب كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان
وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب

الدليل ح

المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه
بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا
وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس وهي متوقفة
على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله
تعالى مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا
والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله
تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا اما ان شكر الله تعالى
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة
فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية
وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك في انها
ليست الا منه تعالى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
الى منعه ولم يعترف له بالانعام ولم يدعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب
الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم
عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا اما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه
مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه المنكر
عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة فان لم
يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهذان واجبان عقليان اعني
شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة تعالى
فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية

العقلاء

علم انه

علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم
الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا ومن لا يتم الا بالنظر فهو ايضا
واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او
شرعي والثاني متفق على تقدير ثبوته فنفين الاول واليه اشار بقوله
وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي وانتفاء
الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي متفق
على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق
الرسول ع اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته
تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته
بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر
في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لا نذر اهبه في حظ النظر واما لانه
نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول للمكلف
انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى
اعرف وجوب النظر فيها علي فان قلت انا لا اعرف وجوبه لا يتعين علي
الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت
شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام
الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة
وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا

فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه
وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منفيا اقول انتفاؤه
مسلم لاستلزام المحال اعنى انتفاء النبوة وانما انتفاؤه على تقدير ثبوته
فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم
المحال فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه
ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال فثبوته يقتضى ثبوت المحال و
ثبوت المحال لا يقتضى انتفاءه بل ذاته يقتضى انتفاءه لا يقال ذاته اذا اقتضى
انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير
ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه
على جميع التقادير الواقعة فى نفس الامر وثبوت المحال كسائر التقادير
الواقعة فى نفس الامر والاشاعرة اخترعوا على الوجه الاول بان ذلك
مبنى على اصلكم الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم
عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطا
قائم فخوف العقاب باق على حاله والعناد زيادة فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لانقاذه بالمحال وتحصيل
الاحسن واجب فى نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها
ولا قطع بذلك بل ربما يقع فى اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاغة
ادنى الى الخلاص عن فطانة شرا وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا
بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى
التعذيب الدنيوى والاخروى قبل بعثة الرسول

فدل

فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود
الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان
شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لافادة يلزم العبث وهو غير جائز
عقلا وان كان لافادة فائدة للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر
اما فى الدنيا وانه منتفية بلا خلاف او فى الآخرة ولا استقلال للعقل فيها
وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لا يقال ولا
كالاستهزاء لطهارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل
الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوى
ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة ثم طفق يذكر ما على رؤس
الاشهاد ويداوم على تحريك الملة شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد
منه استهزاء فشكر العبد الى كونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله
من ملك اللقمة عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من
تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف فى ملك الغير ولو سلم فلا نم
توقفها على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفى فيها المعرفة السابقة
على النظر التى هى شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة
السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم
على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان
المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب
المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة او بحال عدم المعرفة
للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل

ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فولكنه انما يكون اذا
توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز الترك
وفرضنا تركه في زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يعني ذلك الواجب
واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون
باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف
عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم
الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق
بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول يمكنهم تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف
الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق
الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جائز واجب
المعتزلة بانا سنتكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لا عقلا
انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب
المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه
تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا
لانه لا يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ممنوع
لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور
ذلك الا باستقلاله بامر الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية
ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر
من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فمحتاج الى النظر لتمييز صحيحها
عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان

التعليم

تحقيق مع الواجب المطلق

التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية
كما حققها فمحتاج الى مجاهدات شاقة ومقاطعات كثيرة فلكل بقي بها
المزاج فمن نفى حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا
وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود
النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات
واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال
قبيح عقلا واعترض على الوجه الثاني اما اولا بانه مشترك الالزام
اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي
الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو
جوابنا اذ كوجوب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما
بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار
دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف حتى لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب
علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من العقل بالنسبة الى
من يضع النبي للمكلف مقدمات تساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا
الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطريا ممنوع
مع توقفه على ما ذكر نحوه من المقدمات الدقيقة الانظار بل قطعا
وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليلا آخر للمكلف ان لا يسمع الى
النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة

وهو المراد بالافهام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع
عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر ام لم ينظر وسواء علم وجوبه
ام لم يعلم فلكنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك
شرعا فيتعين عليك شرعا الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح
يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز
تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا
فاهم مخاطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا
يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر
على ما لم انظر بط لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا
يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة
فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو
قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى
آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل
الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه وما
نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها
او عد بترك التفكر في دلائل المعرفة منهو واجب اذ لا وعيد على
ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب

الفوك كردا نيدن م ن
لاكها اى مضغها من لحيتيه اى جانبي فيه
على استخوان زيرين در آتشدن گاه
سوى زيرين سنتر

كون النظر ماموربه شرعا لا ينافي كونه واجبا
عقليا كيف والمعتزلة القائلون بوجوبه
لا ينكرون الاوامر الشرعية المتعلقة بوجوبه
ولا يمكن ان يقال ان هذا الدليل لاثبات
كونه شرعيا وذلك ثابت هنا لا لنفي كونه
عقليا حتى لا يثبت لها اذ الوجوب الشرعي
والعقلي متصادقان كما فهم من المتن م ن

وكون

وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان
معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في
ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال
صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وما لا يتم الا بالنظر وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وللاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة
وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة
بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل
الحاصل ولغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم
تكليفه اياه وهو ايضا بط واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف
غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف
فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم
الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني
منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه
وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في
كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان
والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك
التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا

عن ان المعرفة لا توصف على النظر لجواز حصولها بغيره
ساتقه وعلى تقدير اتفاقه وحصولها بغيره فيجب ساتقه
يجوز ان يكون ما لهام وغير ذلك كما مر انفا تقرير م

علم ان هذا الجواب بناء على ان المراد بالمعرفة
العلم المتصف بقرينة لفظ العلم ولو اريد
المعرفة في الجملة فالظ انه يلزم تكليف الغافل
تامل ٣ ن م

يجوز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الاذعان
بالاقرار باللسان والاعتقاد فيه الى الدليل
كيفي في الايمان كون المعرفة واجبة نفسا ظ
وذلك لا ينافي كون المعرفة ليست بواجبة مطلقا على
تقدير ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا على
انما تثبت عدم وجوب المعرفة الاذعان ح ن م

الخ الطريق الواسع
بين جبلين والجمع الفجاج
صحاح

كما قال الاعرابي البعرة يدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج أما تدلان على الصانع اللطيف الخبير
غاية ما في الباب انهم قصروا على التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية
والتقرير والتفصيل لدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة
الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه
والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك اذ قد عرفت ان العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض
العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض
عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية
وهو حاصل للعلماء والاعصار الثالث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى
ويجوز ان يتعلق خطابه بشرط ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشرط واجيب
بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب
المقدور الذي هو النظر وذلك كمن نوى مريد القتل الذي هو ازهاق الروح
وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب
للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع
المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة
على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة
في الدين اذ لم ينقل عن النبي عليه السلام والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر

ولو كانوا

ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكر ممنوع عدم النقل
ممنوع بل تواتر انهم كانوا يحتجون عند دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق
بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما ذكرته كتب الكلام
الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل
وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لافحامهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وقدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية
لفيضان الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من الحجة الطبيعية من تفهيمهم ودفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المتشككين
لهم وايضا لم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما حدث في كل حين
فاحتيج لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا
الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم
يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وفصولا ولم يتكلموا
فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والطرد والعكس
وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم
ما ذكر ما قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان
الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه
بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية فانها انما علم
من غير الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فرآهم

النقض وهو تخلف الحكم عن العلة كما جعل علة القياس
القلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته صحاح
الجمع وان يجمع بين الاصل والفرع بعلة
مشتركة بينهما فيصح القياس صحاح موافق
الفرق وهو ان يفرق بينهما بما يخص
احدهما فلا يصح صحاح موافق
تنقيح المناط وهو اسقاط ما لا يصلح
لان العلة صحاح موافق
هو تعليل العلة بمجرد ابداء المناسبة

يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال اما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام
اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا
واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا
ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع الحقائق
الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال
ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدل بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن
ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي عليه السلام للقدري مشهورة روي
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله
بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح اوتراهم يعبدون فقال عليه السلام
ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لا يعقل وروي ايضا ان
شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي
فقال علي رضي الله عنه املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها
دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد
اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل لان الجدل هو المباحثة لالزام
الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر
كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لانهيا وثانيها

قوله عليه السلام

فوض در رفتن در چیز باطل
و شروع کردن در کاری

تعنت نادرست سخن گفتن کردن

تلفیق بهم آوردن و مطابق کردن کردن

ادحاض باطل کردن مجادله آن کردن

خشب هیزم و حصب بر آتش فرو زند
و حصب بیتا بمعنی است کردن

قوله عليه السلام بدين العجائز لا تشكن في ان دينهن طريق التقليد اذ
لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه
روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين
المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن
فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها
فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله
سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر
والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والنظر امارة اراد ان يشير الى ما
يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل
به الظن وهو الامارة وبسائطه اي ما يتألف منه ملزوم العلم او الظن اما
عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي
والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
والنقلي الصرف مع لا يستحيل الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد
العلم بصدق الرسول عليه السلام والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل
على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل
فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته
الغير نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري
وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وانما قيدنا المقدمات بالغير نقلية لان النقلي الصرف ايضا بعض

قوله يتعلق به النظر اي المتصورات فيحصل الى التصديقات
المطلوبة والتصورات ليتحصل بها الى
وانما يطلب قيد التصورات لان التصديقات
مأخوذ من التصورات وهي تؤخذ بحسب جنسهم
بالظن ما عداه من التصديقات فان
اطلاق الظن بهذا المعنى شائع ايضا
فيندرج الصناعات الخمس في
الدليل والامارة س ه ا

مقدماته البعيدة عقلية لا مر فلا يقال بل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد
النقلي القطع لا ضعاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم
فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه يتوقف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة و
بارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم
بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا
المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق المجاز في معنى غير
المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص
ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض عن ذلك بان يراد من اول
الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وسيجيء ما
وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه
الامور لجواز منه الكلام لا يجزم بانتفائه بل غاية الظن بعد هذين
الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد
الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله
ويجب التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فانه يدل بظاهره على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او بجعل الجلوس على العرش
كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم
تكذيب العقلي الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة

اليه فما سبق

اليه فما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب
الاصل تصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يقتضي وجوده
الى عدمه بطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع ان المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد
القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكثير من قواعد الصرف
والنحو وضع هيات المفردات وهيات التراكيب والعلم بالارادة يحصل
بعون شواهد مشاهدة من المنقول عنه او متواترة مدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة
المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها
الآن والتنكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي و
المضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذكر الزمان
فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة
او منقولة بتواتر تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي
او بعون القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا
معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان
العلم بتحقق احد المتناقضين بعد العلم بانتفاء الآخر فان قيل ان افادتها اليقين
يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا ان افادتها

التغير انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل التغير من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا
فضلا عن العلم بذلك وهو قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين
الموصل وبين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل
على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما باستلزام
بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى
الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي
باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين
على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب
بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته
التي هي افراد الانسان والقياس اقترانيا واستثنائيا لان القياس
ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود
او لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقترانيا
والاول باعتبار الصورة الشرطية اربعة والجيدة اثنان وباعتبار
المادة الشرطية خمسة والجيدة اربعة يعني ان القياس الاقترانيا
باعتبار صورته الشرطية اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بنسبة
الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به

في الصغرى

في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما فهو
الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما فهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى
ومحكوم عليه في الصغرى فهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة
اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال
والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة
وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما
الاقترانيان الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان
مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل
الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم
الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة
اقسام الحمليات التي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة
والمشتبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان و
الجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لما دونها قسما واحدا ههنا فليجعل
في المادة القريبة ايضا قسما واحدا يفيد الجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة
ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم
اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن يدل على ان القياس الاقترانيا
ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيا بل الاستثنائي
ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل وناجز امران وكذا غير
الحقيقي من المنفصل وفيه حقيقيا يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل
وينتج قسمان منه احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي

لذا الظاهر نقل الاول الاقتراني الى الاستثنائي
القياس المطلق الذي جعله قسما للاقتراني
والتخييل بعد عن العبارة مع انه لا ينقسم
التقسيم الذي هو عبارة الصورة من كذا

والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم
يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم وما استثنى
فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي
صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم
ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وان منفصل غير حقيقي
فكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين
كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء
نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين
والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعي
عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء
كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين
وامتناع الخلو عنهما ايضا وللاخير ان يفيد ان النظر وتفاصيل هذه
الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان
ان النظر اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد لتثبت حكمها
في ذلك الكلي فنعلم ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كلها
وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا
فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء
التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد
ايضا بعده الواحد فالعدد بعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال
الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ

لان الانس

لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرئ بحالته
ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق
جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما وتسميه
الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني
فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع
علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع
مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني
الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا
فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء
البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما
هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد ملازمان لاستلزام انقسام
المحل انقسام الحال فان نشأ بحيث عرض الوضع المجرد ولا مركب
مما لا يتجزأ هو لاستلزام التجرد هو المعقولية المستلزمة لامكان المصادفة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم
يعرضه العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة ذا الوجود الخارجي
من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون
الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول
في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان جاديا

الاصل

التعقل

لكان منقسما ويلزم من انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة
حالة في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى به وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة
فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان تكون الصورة
المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض لها الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم
تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل
لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير
النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة
بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية ممتنع والاعتراض
عليه بعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان
كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب المادية
وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته ان يكون معقولة لانه لا يحتاج الى
عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره
لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان يكون ينفك عن صحة الحكم
عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة
والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل
يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا

لغيره

لان الامكان الشرطي لذاته من حيث هو فلا يجوز ان يحصل
بعد ان لم يكن حاصلا ثم من كان امكانه حاصلا اذ لو
لم يكن حاصلا لم يكن ممكنا س ره

لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا فاما بذاته اما الشق
فظاهر واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في
الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة من استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة التي من انواع من المقارنة في العقل متقدم على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على
الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في
العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة
على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته
المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل في المعقول
حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلوله فيها في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه
الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة
وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل
فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر
مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم
بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح
ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير
يستلزم امكان تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل ذلك الغير وصحة
الامكان يستدعي الامكان فيمكن ان يعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه

تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل العقيد يستلزم تعقل المحكوم
عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون
عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله و
الثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول
نفسه ونفسه دائما حاصلا لا تغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا
فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة
الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وتبني
المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون
خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع
ان يكون معقولا لغيره فما المانع ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا
كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح
لذات المجرد المقارنة المطلقة ضمن هذه الخاص فقط اعني المقارنة في
العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة
العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى
القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة
فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها
بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا اما بذاته فلا يجد جهة

التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين امر
موجود ذهني قائم بغيره فلا يجد جهة التوقف فلا دور وربما يجوز
ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل ذاته تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد
حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج المقارنة الشعور
هما المغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر
على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحدا ولافعال كثيرة
دفعا للتغيرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو
ان يكون مصدر الفعل واحدا بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني
وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث
وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو
القوة النباتية فالقدرة يفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة
بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد
والشعور اختلاف الآثار فقيل القدرة بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة
فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالنسبة لمغايرتها القصد والاختلاف
والطبيعة لا يكون قدرة بنى من التغيرين خلوها عن الامرين والنفس
الفلكية قدرة بالنسبة الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين
التغيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ
الاشعري فلا يدخل في شرح التغيرين اجيب بان ليس المراد التاثير

بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به
الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور معه ان يصدر عنها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على
ما هو مذهب المعتزلة او يبقى قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه ضم مع
الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
والى هذا اشار بقوله وجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير
ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير
بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في الاربع
يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس
من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر
لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله ويفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب
ومصحح للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل
لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة
الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا
والا يلزم القلب وانما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها
بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء

البطش دست برهم زدن باختيار

لم لا يجوز ان يكون القدرة والمزاج مثل
واحد ولها آثار متغايرة

اما فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص
لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما
وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف الواحد لان القدرة عندهم
مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب
مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة يطلق
على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد
الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر
ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا
اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط
المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها
شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى
ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق
بالضدين ولعل المعتزلة اراده بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف
بان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح
ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وتقدم الفعل
لتكليف الكافر والمنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة

قول الامام محاكمة بين المعتزلة والاشاعرة

هل مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى
الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول
انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي
باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان
حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل
متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل
من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان
حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم
الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل
مقارنة له غير معارضة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه باطل
واجيب عن الاول بان تكليف الكافر حال بايقاع الايمان في ثاني
الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان
وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل
الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرط اجيب بان التكليف
لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في زمان وجوده اما كون القدرة جامعة للتكليف فلا على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح
جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على

الاشاعرة

الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة
اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل
فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم
منافاته يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان الحال احداث
الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان
كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد
علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى حادثة ولها تعلقات
حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واجيب الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا يخلو بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت
قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة
والمعلول بدون العلة وهو محتج واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة
الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست
عارضة لذاته فما لا يجدي نفعا لان الممتنع اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فباطل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة
العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذ لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو
سلم فيجوز ان تعدم القدرة وتحدث مثلها فيكون بقاء تجدد الامثال
على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما بالقدرة
الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو الظ ثم لا يخفى ان هذا الدليل من
الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة التي لو كانت

القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه ح لانه يلزم من فرض
وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما لان
الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون الحالة التي فرضناها
سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة
القديمة فان قبل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود
تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما
يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل و
ثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه ح فانه قد
يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع
الفعل مشروطا بشرط كونه قبله ح الثاني ان حصول الفعل في زمان
قبل زمان الفعل لكن هو غير مشروط بشرط كونه قبله ح ولا شك في
استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وان كان حصول الفعل
من القادر لان هذا المعنى لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى
يلزم امتناعه فيه بل حتى مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا
لعدمه فيكون هذا المعنى محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته
قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي
تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك
الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه
زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد
حال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا ولكن يحال في زمان قيامه

اذ يمكن

اذ يمكن ان يعدم القائم ويوجد بدله القعود ولا يجوز وقوع المقدور مع تعدد
القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل
بالقادرية والدليل عليه ما مر من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما نعم هنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما مع
عدم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة
وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم
يجوز اجتماع مؤثرتين كما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى
متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تخلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل
عمرو ولا يتصور اثنان مما محل لفعل واحد بل يكون كل من الاثنين محلا لفعل
مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد
شخصي وانما قال ولا تعدد وقوع المقدور ولم يقل ولا تعدد المقدور لما اشتهر عندهم
من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع
المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي
الا من قادر واحد وانما قال ما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة
القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر مشروحا ثم بحث ان
المعلول يعدم بانعدام علته ولا استبعاد في قائلها اي في قائل افراد القدرة
ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع
علتين مستقلتين فاذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص
على مقدور ما مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحدة من القدرتين
المتماثلتين قادرة على كل واحد من ذينك المقدورين ويلزم وحدة المقدور مع تعدد

القدرة عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد في
تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين
بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على ما بين ما عرفت في القادرين
لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان
مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه
بهما في زمان واحد وقد حكمتم بامتناع ذلك لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما
وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا
يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فلو وقوع واحد وذلك اما بالاولى
او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل
العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة
عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول
وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختار المص رحمه الله اثبات كونه
عرضا لتفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع من القيام فان كل عاقل يجد
من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هو الا ان في
الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولا يمكن ان
يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجود في الممنوع فان قيل الممنوع
انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما
قادر دون الآخر حكم فلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحال في ذاته وصفاته
وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المص
في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة

كتابت از ان ام مؤلف

تعرض

وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا
وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به عن حركة الارتعاش عن حركة الاختيار
فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فكونوا بكونه وجوديا
وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق
فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع
به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها
عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا
يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفيا بخلاف الخلق
واعلم ان ما ذكروا انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما
وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك
صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب
ح ان يتغاير القدرة والخلق ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع
اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل
واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي
اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الموجودين اللذين
لا يتضادان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحقيقيين
يستلزم تغاير الملزومين لامتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق اصلا
على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية ومنها
اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بالكنه

كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة
ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر واللايم
هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والذ سوته اللذايذ واستماع
النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية وادراك حقايق
واحوالها الاشياء على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء
قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب
والهلاك فانه يلايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث
اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون
ادراكه من حيث انه منافر وهذا ايضا ظاهر فايدة الحيثية في تعريف الالم
فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف الى
مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار
بقوله وهما نوعان من الادراك مختصان باضافة من المعتبر هو الملايمة والمنافرة
بالقياس الى المدرك لانه نفس الامر لانه قد يعتقد الملايمة في شيء
فيلتذ به وان لم يكن ملايما به وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان
لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف
اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا يجد فيه ملتذ به احد ويتالم به
آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن
التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك
ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره
وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها
بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر

الامام

ولا هو

ولا هو كافة في حصوله لان الضارب الطبيعة قد شهدت بان سوء المزاج
الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف يمكن
له هذه المناقشات وقد اختار ان تصور ماهية اللذة والالم اجلى من تصور
الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اورد ذلك على تقدير اختيارهما الى التعريف
دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة
تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم
محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة
الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع
والجماع لدغدغة المني او عبثه وعن المنع جواز ان يكون ذلك
احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان
الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت
بزوال ما ليست بطبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة اما تنازعه
في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل
بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة
غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على
التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط لا جزئيا ولا كليا وكذا
في ادراك الذايقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة
كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم
الروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض
له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول بقوله وليست
اللذة هو جاء الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني

اللذة غير كون الحالة الطبيعية بعد الخروج

بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة
فيه حتى يصح قولنا ان الخلاص عن الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب
بهذه العبارة وليست اللذة موجودة في حالة الطبيعية ولعله
من قبيل طغيان القلم ثم قالت الحكماء الالم يعني الحسي منه بسبب
الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يولم لانه
يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه
لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يكثف اليه
ويلزم من ذلك تفرقها بما يجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض النقي لشدة تفريقه والمر والحامض
من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبض
المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها يفرق وبعضها
يكثف والاصوات القوية يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية
عند ملاقات الصماخ واكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقوبة
بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق
الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال في العضو
لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما
يتأذى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج يحصل الالم الذي هو مسببه
ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسطها ويتشبه بها فيجب ان يلم المغتذي والتالي
باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم
فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا

فلصغر

فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الاجزاء
الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع
الاجزاء واجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب
متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون شرطا بشرط يتخلف عنه
المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء
وان كان متكررا لكنه متصل مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان
تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب
ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس كذلك واجيب
بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا بتفرق الاتصال وليس
كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى
تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو
عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم
الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو
سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر
بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب
الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال كما مر وكان المص اشار
الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج
المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير
طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج
الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك

يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحد ما نسبة الى الاخر فخلاف
سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان آتى ولمى اما الاتى فهو ان
حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا تذوب اعضاء المدقوق
مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد
التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمى فهو ان الاحساس
شرطه مخالفة ما بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتيهما
لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر
فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء
المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس
بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي
الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها عند
اذ بحسب استمراره يقل المخالفة بين كيفية المحسوسة وبين كيفية الحاس
بها فيضعف التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة
لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك فان الغاص
في الحمام يستحسن هواءه او لا حتى انحاز عنه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية
بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه ثاب ساعة وارتضى هواء الحمام
ويسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراوح لا يدرك سخونة
هواء الحمام وكل منها اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى
لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من
اللذة والالم ايضا قسمين اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق

بالحواس

بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اكثر عند
العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
له بنكوح نبي ومطعوم شهي فيرفضه طلبا لعوضه من لذة الغلبة الموهمة ومرتبة
اللذة العقلية اقوى منها جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت
الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها
اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من
جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان
اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب
يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله
اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر
ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة
ومنغمسة في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها
وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها
مجردات مبراة عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية
منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر
اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من
المعتزلة وتابعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان
يقينا او غيره فالواجب قدرة القادر الى طرف المقدور اعني فعله
وتركه بالتسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف
عنده وصار هذا الاعتقاد هو المسمى مع القدرة مخصصا لوقوعه

في الارادة والكراهة

وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو الميل بالمرجح الى الفعل او الترك
واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض
يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا
حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه
بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى
غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن
لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل
اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة
الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء
منهما لازما فضلا ان يكون نفسها فان الهارب عند السبع اذا عن له
طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة مثلا يختار احدهما بارادته ولا
يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه ولا ميل يتبعه بل يرجح
احدهما الى الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر
ببال الطالب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر ببالهم سوى النجاة وانه لو لم
يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفوته السبع وكذلك العطشان
اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان
عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير
داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا المرجح ويحقق ذلك الطرف
فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح وقالوا ان التساوي من جميع
الوجوه

الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد من هذه
الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لو لا لم يختر شيئا مما فرض تساويه
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة
صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة ولاجل ذلك لا يعرف
الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحال وايضا قالوا اذا فرض
تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يمينه
لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يرود
على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب
منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا
الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة
لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين
كل مفهومين منحصرة في هذه الثلث واما بطلان اللازم فلانها لو كانا متضادين
او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزومها وفسادها ولو كانا متخالفين لجاز
اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد والحلاوة
فالحلاوة يجتمع مع ضد السواد الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع
ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان
ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين
مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع
ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون

كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على التسوية او مع ترجيح احدهما بحسب
ما فيه من نفع راجح والصحيح جواز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويكون دفعه اصلح من دفعه
عند الشيخ ومن ثم جوز مضرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوجوب
ولا شك انها بهذا التفسير لا تجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماع الكراهة
من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او الميل بتبعه جاز فيها كل من الامرين
وعورض بان شرط ارادة الشر وكراهة المشور به ضرورة وقدرته
الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده
فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور
بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا حاجة لاشتراط كون
الشر نفس الشر بشرط اقول لا حاجة لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا
لان ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم
الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي اتحاد ارادة الشر مطلقا نفس كراهة
ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشر الذي يكون ضده مشعورا به نفس
كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد
المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا
في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والغزالي الى ان ارادة الشر يستلزم
كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب
بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور
المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد

هذا الاخير على ما مر في تفسير الارادة على رأي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب
اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة
لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل
الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسها
وذلك لشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد
الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل
يستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم
كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح
عند العقل وينبغي عن المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل فانه لا يتصور السلب والايجاب
واما المنع الثاني فقد مر وجهه وفيه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص
حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه
آنفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت
بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اي لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه
عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في القضاء
واما ارادة احد نا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا يوجب المراد اتفاقا واذا
تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان
كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك ابو هاشم وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة
البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو

اى القصد الى الفعل فاخذ من انفسنا حال الجماد ثانيا للفعل لا عزما عليه لان
الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على
الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس
على احد الامرين بعد سابقة التردد فيما اراد العزم الذى هو هذا التوطين يقبل
الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول
التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا
للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على
الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شيء من شرائط
الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن العزم
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهولاء
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة جازمة من العزم ولم يجوزوا كونها
موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال
الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتباراهما
بالنسبة الى الفاعل وغيره يعنى ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة حادثة
فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة
غير الفاعل غير موجبة للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت
قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل
وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعنى ان الارادة مغايرة للشهوة
التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها

دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالآلات واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل المريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى
اى اريد ان اشتهى وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون
النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمتعلقه
نفعا او فى ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالنفرة
المختصة لاضطرارى المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا
ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فيها الى ارادة اخرى وهكذا الى
لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله اياها على
الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فى ان تلك الارادة
المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا اوجبه الاشاعرة
اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائى
يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم
التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مختصة لاضطرارى المقدور
بالوقوع لا يقتضى كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق
بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاضطرارى المقدور ولهذا
جاز ارادة الحيوة والموت وجواز الاسان قد يريد شرب
دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهى
الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد
من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شىء واحد فبينهما عموم
وخصوص من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ

الدواء المذكور وحدث النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وذ اللذيذ
الحرام يوجد الكراهة من الزناد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة
ومن صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا
عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي
مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس
والحركة وقيل قوة تنبع اعتدال النوع وتفيض عنها ساير القوى الحيوانية
اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما قرروا ان الكل نوع من المركبات
العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن
ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار
فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة
ضروري وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن
هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها
فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية
الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا تشنج
اليبس التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج من غير اغتذاء في الذابل
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم
قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر

الذبول لا يستلزم عدم التغذية
بالاسر بل يكفي فيه ان يكون
التغذية اقل من التحليل

عنها الاثر

عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة
كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية
غير باق والباقي غير الزايل فرقة بانه يجوز ان يمنع قوة من بعض آثارها دون
بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان
الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية
البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتالف من العناصر على ما مر
وينفخ الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن من
عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال
المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق
الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو
لسدة او عقدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق
المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله
في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة
مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة
واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير من كل واحد واما ان يقوم بكل
جزء حيوة فح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالتمام بالآخر فيلزم
الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة
لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من المزاج لانا
نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها يقوم بالمجموع

الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بأكثر من محل واحد ويقوم
بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم
الدور لما ويكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير
عكس وما قال الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية من العناصر المختلفة بالحقائق
لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية تحققت في الجزء الآخر من غير شرط
لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم
عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي يتحقق به البنية ويقابل الموت مقابل
العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارئ بعد البصر
لا المطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا
مقابلا للحيوة مقابل العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى
هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك عند
زوال حيوة الجسم من غير صنع واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على
الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به
التأثير على ما هو الظ لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون
الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه
مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتحقق بالوجودي والعدمي
جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور
العدمية يحدث بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة
بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس
الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ
في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال

دفع بالنقض كيف يحمل الفعل على الكيفية لان كل واحد منهما مقصود بالذات الاخرى

في الصحة والمرض

الموضوع

الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد الما في التقدير بل للتنبيه على ان جنس
الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص
بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء وانها ملكة في الجسم الحيواني
يصدر عنه الاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة
فاورد ما هو صحة بالاتفاق واما تقديم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة
عنها في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف
في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب
والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة اما
يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة
وقال الرازي وغيره من المتأخرين من مطلق الكيفية وما ذكره موضحا
من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه
بحيث يصدر عنه الافعال الصحية سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
هي صحة الانسان واما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال
محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس
تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة
اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعني
حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق

بين كلامية على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ
لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى
هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة
الثانية فتقابل التضاد وكانه مترددة انه اي بدين واعترض الامام
بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال
او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج
عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال الحمى حارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب
فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد مجرى يحل
بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها
وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقوله برأسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد
وكانه جعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا
يدخل تحت مقولة اصلا خاذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل
الصحة تحتها لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقا ان
تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح
والمقسوانية كيفية نفسانية تحصل عند نده الامور وتنقسم باعتبارها
وهذا ما قيل من انها نوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كاطلاق
القوة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح

كل مرض اما مفرد او مركب لان كل مرض
اما ان يكون متفقة باجتماع امراض شتى
بتجزئ الجميع مرض واحد او الاول
هو المركب والثاني هو المفرد

والحزن

والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات
تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة
حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما
يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر متصور فيه خير متوقع وشر
ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر يحرك الروح الى
جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه مركب
فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والى الخارج لانه كالمركب
من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يظهر بالبدن لما ليس فيه
كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران الاول غضب ثابت
والالم يتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما
ان يكون الانتقام لانه غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق
الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولانه غاية الصعوبة والا
لكان كالمتعذر لا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة
بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة
والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات
المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة
للخط والانحناء للخط والتسطح والتقعير والتقبيب للتسطح والشكل للتسطح
والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان التفاوت

الخجل التغير والدهش من الاستحياء

الفرح وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل هربا من المؤذي وان
كان او متخيلا

الكيفيات المختصة
بالكميات

الانحناء صفة للخط اذا كان
للاستقامة وصفة للسطح اذا كان
مقابلا للاستواء

الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد
من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل
واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان
من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزء الاخر اعني اللون من
الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان
مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومع كون الجسم ملونا
ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة
بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات
المختصة بالكم انما يوقسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر
ان اللون قد يفسر في علم الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ
لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان
هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائية وثلاثية
ورباعية وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوا منها انواعها
واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم باطس والقع عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف
مثل اللون او الصوت مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم
طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة في الوجود
فعلى التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب
بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات

ومنها

ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي
الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل
واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا
اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين
نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان
يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا
وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدث نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع وان الاستقامة والاستدارة
اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء
ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع
آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني
او مساو له فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام
مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان
لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة
بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة
فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق
المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة
على سطح مستو حتى تعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق
على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق بينهما
تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي

في تعريف الخط المستقيم

منها

بين الخ والمستقيم بالانطباق
لا الذي لم يعهدون الانطباق ١٢٤

والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض
الافاضل في حركة الدوحة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهاياه
وفتل لا يتغير وضعه ورد بان فتله يوهم كاذب ولو صح لتغير وضعه
بالضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر
طرفه وسط وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف
استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي
جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدايرة يعني لا تمتنع وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدايرة ايضا موجودة وهي سطح مستو
يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة
الخارجة منها اليه ويتصور ايضا وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط
مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان
اراد توقف وجود الدايرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس
المنطبقة على مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدايرة
اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم
حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدايرة
موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما
بمعنى ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد
وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان
على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط
المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين

لم يكن

لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني
صحيح دون الاول لان الدايرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي
هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد
يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط
غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا يقال لم
لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لطول الخطين
في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المتضادين عند تعاقب الشرطين
عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب
على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود بان عدم تضاد الموضوعين لا يستلزم عدم تضاد
الموضوعين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض
لا يتضادان الصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض
اقول لعل مراد المص بما ذكر ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل
الاستقامة لا يضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا
لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد
بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل
اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا
لذلك الخط هناك قوس اخرى اعظم منه بما من الاولى فيكون هذه بالضرورة
اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء
منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي
حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة له لانا نقول لا وجود

للاستدارة المجردة اما الموجودة في الخارج فما هو مستدير معين ولا شيء من
المستديرات المعينة اولى بالمضادة فما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة
المجردة في الخارج امتنع مقابلتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له
قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان
يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون المستدير واحد اضدادا
بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوتره المستقيم المذكور من
العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم فيمكن ان يوجد في الخارج
من القسي المذكورة قسي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم
كما في بسيط الكرة والمخروط كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما
تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة
اذ ليس فيها احاطة الحد بالجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاطه
حد او حدود مع انضمام اللون لحصول الخلقة هذا مشعر بان الخلقة
كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث المضاف** حقيقي او مشهوري
الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة
التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا
وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه
خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين
الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه
الآخر ايضا فكما يقال الأب اب للابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ

احدهما

احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس
مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف
الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة النبوة
ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر
اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى
للعبد وعلى اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة حتى اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا
بالقوة فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين
بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين
بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان
ومن شان الآخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل
اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس
ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا
اعتباريا فلا وجود للمتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت
بحسب الوجود الذهني فانهما مضافين واما معروضيهما اذا اخذ وحدهما فقد ينفكان
كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات
المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع الواجب كالاول والجوهر
كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة

كالاقرب والوضع كالاستناد انتصابا والملك كالاكتسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاخذ تحققا وثبوتا ذهنى ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا
تحقق للاضافة فى الخارج وواقفهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى
الاول منها بقوله والا لزم يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة فى الخارج
لكانت فى محل وحلولها فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها
فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة
بذاتها اشار الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فقال ان زيدا
مثلا محتاج فى كونه مصفا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج
كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هى مضافة بذاتها فلا يلزم الاضافة
والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة فى
محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بيناه وفيه لا يقال لما كان مفهوم
الابوة مغايرا لمفهوم حصولها فى محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها
واما حصولها فى محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا فى ذلك فلا يلزم كان حصول
ذلك الحصول فى المحل تحققا انه على قياس ما قيل فى وجود الوجود لانا نقول حصول
الشئ فى محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشئ وكيف لا وتحقق الشئ فى نفسه
متقدم بالذات على حصوله فى محله ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه واشار الى
الثانى بقوله وتقدم وجودها عليه يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت
مشاركة لسائر الموجودات فى الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وحالم يتصف
تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة
مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه

وما يقال من ان الاضافة من قبيل النسبة من ان الاتصاف لا من قبيل
النسبة المتكررة اليه من الاضافة فانى يلزم من تقدمه على وجود الاضافة
تقدم الشئ على نفسه ليس بشئ اذ لا خفاء فى ان اتصاف شئ بصفة
هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واستدل
الى الثالث بقوله وللزم عدم التناهى من كل مرتبة من مراتب الاعداد
يعنى لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا تتناهى
لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية
وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض
عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب
بينها وان كانت مراتب الاعداد فى انفسها مترتبة واشار الى
الرابع بقوله وتكثر صفاته يعنى لو كانت الاضافة موجودة فى
الاعلى لزم تكثر صفات الله تعالى حيث لا تتناهى والتالى باطل
بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة
فيتكثر الاضافات حيث تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان
التالى ان بنى على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات
العارضة له بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بنى على ان
الكل متفقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان
جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف
الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث

بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القابل بوجود الاضافة ليس
قابلا بوجود افراد ما كما بل بوجود ما في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون
بعض وحينئذ كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف
حقيقي واحد مثل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد
لا يقوم بمحلين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من تعلقهما
مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من تعلقهما
مضاف مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين
الحقيقيين ان كان على صفة في الغاية لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين واتى فرع الاختلاف
والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يوجد من المضاف
الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة
بالتخصص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص
المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار
امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود
في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة
ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم
والا لزم اتصاف المعدومات بل المتعاقبات بالصفات الحقيقية ومثال
الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف باليامن والتياسر لا يكون باعتبار

صفة

صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس الاعراض الاين وهو النسبة الى
المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعتبرون عن الاين بالكون ويعبرون
بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصر وفي اربعة انواع
والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر ام لا
وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا
فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة
فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيزين
واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي
لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيزين وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان
ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر
في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر فلم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه
حركة وفاق قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول
في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه وقبول فيه وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول
خروج وحركة منه ولما كان فهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير
حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض الحكماء والمتكلمين الى
ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم

في الاين

يجعله مسبوقا بحصوله في حيز آخر لان المسبوقية بحصوله في حيز آخر فرع الحصول في حيز اول والخروج من الحيز الاول
وليس بالحصول مسبوقا بحصوله في حيز آخر وليس الحصول في الحيز الثاني مسبوقا بحصوله في حيز آخر
الخروج من حيز ليكون حاصلا في الحيز الاول وعلى الحركة من ذلك يكون حاصلا في الحيز الاول
السبق وانما لا يجب الجواب عن الاعتراض بان الحصول في الحيز الثاني كما يكون الخروج من الحيز
الذي يتحرك منه يكون المقصد في الاعتبار الحركة الذي يتحرك اليه فلا يكون الحصول في الحيز
الآخر ظرفا للسكون لان السكون الخروج من الحيز
الحصول في الحيز الثاني كان الظرف
لا يخفى وانه نقل الجواب من

يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول
الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون
غير مشروط فيه فغيروا وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الاول
بانا لا نم مماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك
الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اقتضى صفاتها النفسية ولو سلم فالحصول
الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان
يكون هو حركة ايضا ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة
مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حقيقيات
وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما
لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اضافيا بالنسبة
الى جوهر وافتراق بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على
التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متاخروهم الى ان معنى التدريج لا
يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف للزمان وهو
مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فقصروها على ما ذكره المص وقال بعض الفضلاء
ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا عانة
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود ولا في التصور
فلا يتوقف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة
للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي

والمراد

والمراد بالكمال هنا الحاصل بالفعل وان سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة
نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفي
تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكن ليس
بمعتبر هنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان
الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن
الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان
له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه
مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة يفارق سائر
الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من
حظ ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك الحظ حاصلا بالفعل
اذ لا توجه بعد حصول المطلوب بالفعل فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان
المطلوب حاصلا بالقوة حتى كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث
انه بالفعل ولا من حيثية الامر سائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم
جسميته او في مكانه او في نحو ذلك بل هو من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة
اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالات التي ليست كذلك كالصورة
النوعية فانه كمال اول للمتحرك لانه لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف
فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور
المذكورة في تعريفها فما لا يتصور الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين
الاول ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق

بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها الثاني ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد
به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تخليص وتبيين للمعنى
بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور
ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي
هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور من اخفى
من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض
بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا
منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كما لا اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من
الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كما لا اول بالقياس
الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة
ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى
للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة
كما لا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان
بعد آخر هذا التعريف على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على
انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو
الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع
عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن
الاول ووجودنا ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها
يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز في آنين
بل يكون

بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم
بحيث اي حيث يصدق المسافة بفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا
فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حالة في
ذلك الآن مخالفة لحالته في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود الى حيث
نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في
المنتهى بل فيما بينهما مستمرة متزايدة الى آخرها لكن تختلف نسب المتحرك
الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود
سيالة وهو بواسطة استمرارها وسيلانها تتصل في الخيال امر ممتد غير قار يطلق
عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فاذا ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز
الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه تخيل امر ممتد ينطبق على
المسافة التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة
امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود
لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان
يحيط بآنان آن حصول المتحرك في المبدا وآن وصوله الى المنتهى فان قيل
الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما
ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت
بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالتزيد
غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا فمختار انها يتصف
بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حد وزماني فان قيل
الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود

الكليات في الخارج فاذا الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك
الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد
الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له مبدأ المسافة الى منتهاها اين
واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك
الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل
لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا ينقسم وقد عرفت بطلانه
وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم
في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا اجيب
بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاذا وجد هذا الامور
موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص من التوسط الى الحاصل الموضوع
واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين
مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المشخص الى حدود المسافة
بحيث يكون المتحرك في كل آن يفرض في حد آخر لا يوجب تعدد الى ذات هذا
الشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى
حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل يلزم ما ذكرتموه من تتالي
الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه
النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية
فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي ذاتها بحيث اي حد يفرض في
مسافتها يعرض لها هناك نسبة آن مخالفة لنسبة التي يمكن ان يفرض لها في
حدود آن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بهذا التوسط واحدة
بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة

وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد
فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة
فاما ان يستقر على واحد منها في الآن من آن واحد فقد انقطعت الحركة وهو باطل
او لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة
متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل او متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك
الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الآنية وكذا في حركة الكمية
والكيفية والوضعية لانا نبين ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا
مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود
المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك
تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر ايان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع
الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة فهي
كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات
الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيهما يمكن ان يفرض
بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان للمتحرك في
الاكوان المتباينة بالنوع كونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها غاية
الضعف ومن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخ اما ان
يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها

موجودة في الحال لم يكن موجودة في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجودة في
الماضي هو الذي وجدت في الحال والموجودة في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا
الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان
الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قار الذات فلا يكون الحركة
الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى
لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة اما هو الحركة بالمعنى الثاني
فتختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر
وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل
المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة
من اواخر الماضي واوايل المستقبل وتختلف مقدارها بحسب اختلاف الاحوال التي
يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود
في الماضي هو الذي وجدت في الحال والموجودة في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد الامرين مبني على المنع
على ما قال يتوقف الى الحركة على ستة امور احدها ماهية الحركة وهو المبدأ
وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واشار اليهما بقوله على التقابلين لان المبدأ
والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك
ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية
والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليه اشار
بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة
وسادسها

وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيها الحركة واليه اشار بقوله
والمقدار وزاد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة فيها
على ما صرحوا به والآخر زمان ما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود
الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون مباينا في الوجود
عن الحركة كالبياض في حركة التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان
الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض
لا بد لها من موضوع هو علة قابلية الحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية
ومن حيث انها امر ممتد غير قار الذات مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان وايضا
لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري مجريها واما استلزامها الحركة للمبدأ والمنتهى فانا
نظر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل
ثم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان
الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة
لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا آن يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها
في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة
يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وحاصله مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا
بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود
لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال اصلا ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فانه وما
اليه غير ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة
المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهى
لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا بعينه فقد يكون

مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس
فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض
بواسطة عرض عارض متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا
شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها الحاصل منها ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره فكذا ذاتيهما
واما كلام معنويهما فهو الذي اشار بقوله ولها اعتباران متقابلان احدهما بالنظر
الى ما يقالان له قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين معتبرين بالقياس الى
ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على
سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد واما ان الاول على سبيل التضايف
فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى
المبدأ واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما
عدما للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة
تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يقالان له فان المبدأ والمنتهى انما يقالان لذي المبدأ ولذي
المنتهى ولو اخذت العلمان انتفى المعلول وهم لا شك ان المعروض الحقيقي
للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المادي للكمان المتصف بالوضع اعني الصورة
الجسمية التي من جوهر مقدار ذات الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو
القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية
والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض
الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي من خلل للمقادير والكيفيات
قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف

بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو
بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء
الذي عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر
المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة الجزء الاول منها
فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة
لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول
اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا
انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فيلزم
منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن
لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون
عدم اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة
التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة
في الخارج من الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى
منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها
بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيد ما ادعوا
شخصيا فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة
قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته
واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك
ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به
الدلالة على ان في الاجسام قوى غير مبادي حركاتها وآلة في ان الجسم المتحرك
لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد

بقوله وعم والثاني بطلانا بعض الاجسام ساكنا دايما وبعضها ساكنا
في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة
لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دايما ولا يخفى ان هذا
الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة من الجسمية المطلقة
المقتضية للحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة
في كونها جوهرا ممتدا في الجهات فيقتضي بعضها حركة بعينه دون بعض آخر وعلى
تقدير الكتاب في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا بعم ولا يلزم
فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات وان كانت هنا خطبة سوال وهو ان يقال الطبيعة امر مشترك
في الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضاء ما للحركة انتفاء الحركة
ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان
يكون المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكر في الدليلين فانتقض
الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما
يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من
الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون
لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول
ليحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة
في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات
لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان
هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين
كما اسلفناه من الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي يقع
فيها

فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا يقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسايط الجواهر توجد دفعة
ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة توجد دفعة
ولا يعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع
فيها الحركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسايط الجواهر انما توجد دفعة
ولا تدريجا بيان ذلك ان المراد بالحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه
ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف
آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر آخر
لم يتصور وقوع الحركة فيه فالمراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان
حالا في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى
صنف او فرد ولا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة
لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو من ان
يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا
فيه والا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما الملازمة
فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية
فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب
بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم
من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما
لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه
وان لم يلزم هنا ذلك المحال لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع

المراد بالبسيط هنا ان لا يكون مركبا من اجسام مختلفة الحقايق وان كان مركبا من صور مختلفة
يان ١٢

كما في الحركة من السواد الى البياض مثلا
كان كل واحد منهما نوع من انواع الالوان ١٢

ان قيل ان الكيفيات وساير الاعراض
لا تقوم الموضوع بل الامر بالعكس
فخلاف الصورة الجوهرية فهذه الاعراض
وجودها بدون الحصول فهذا ١٢

في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة
كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها
بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء
منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات
المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم
نارا ايضا كذلك حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث
ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل
هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا تخلص الا بان يقال كما
مر للمتحرك الا ينبغي فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر فيمكن
ان يفرض للجسم بسبب استراره وعدم استقراره ايون غير متناهية كل
واحد منها ينفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته و
منتهاها كيفية واحدة مسايلة فيمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
ينفرض كل واحد منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية
فتتعدد افراد الايون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما
هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه
وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط فيمكن ان يفرض
فيه نقط ايضا لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة ايان او كيفيتان
وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات
لا يقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده
على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا ليقوم محله بدونه فلا يتصور

حركة

حركة في الجوهر واعترض عليه بان الى ذه التشخصية العنصرية انما يتوقف على
مطلق الصور لا على صورة تشخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها
على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها
في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات
باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور
باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة
لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه
حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا يتحصل ذاتا معينة بالفعل الا
بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن محصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء
الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها محصلة بالفعل اي متصورة
بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة
لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها
بالفعل بصورة متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة
عليها لانا نقول اي مع احدى تلك الصور ذات محصلة ومع صورة اخرى ذات
محصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة
الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على
ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا يحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من اتحادها وحدتها وتعددها وانضمامها وانفصالها تابعة للصورة
فلو كانت بذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد محال
اقول وايضا فانهم البيان في عدم حركة الهيولى والصورة الجسمية ولا بيان في
عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع

الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسايطها وحده او في جميعها معا
وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تتصور
بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان
يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه اما يكون
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة
في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف
فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا
للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله واحدة عند
تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية
وقد فرض خلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع
وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وحرك
في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر انتقل من نوع من الاضافة
اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك
الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان
اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه
او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد
انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها
وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها
لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها
على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت

بالمفهومية

بالمفهومية وكذا حتى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فاذكر
في المضاف واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية
لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع
وقوع الحركة فيهما بالتبعية لنسبة واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف
ومعنى بالمفهومية مجرد كونها نسبية حتى يرد النقض بساير الاعراض النسبية
بل معناه كونها تابعين لمعروضيهما في الاحكام واما الجدة فيقع دفعة
فلا يقع فيها حركة واعترض بان العاقة اذا تحرك الى النزول والصعود فلا
شك انه يتغير هيئة احاطتها بتبعا لحركتها في الاين واما قولنا ان يفعل و
ان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل
من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين
محالان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال
ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن
التسخن باقيا فالتبرد لا يكون الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن
الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل
لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدها
الى الآخر مع انه مفروض باستحالة الطفرة من السخونة الى البرودة بان يقال
ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع
الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف
الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين
فلا يكون حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار وقد يقال ان التسخن في زمان

والتردد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما ان هو الفصل المشترك
بينهما والحق ان الحركة فيهما يقع الحركة في غيرهما لا انها ايضا حالتان نسبتهما
فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة
الارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك لان القوة
قد تصنع تيسير السير او الطبيعة قد تجوز كذلك والآلة قد تكل هكذا
ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في
الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما
ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا
ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر
في التأثر فيقع الحركة وفي المقولتين تتوافق الكم باعتبارين لدخول الماء
في القارورة المكبوبة عليه ولصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء
المعتدل في جميع الاقطار على التناسب اشارة الى تفصيل وقوع الحركة في
المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم
من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير
ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء
الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطنة المنفوش
والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها
من الجسم الغريب كما في القطنة الملفوف بعد نفشه وهذا من مقولة الحركة في
الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب
الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب

من الهيولى

من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هو قابلة للمقادير
المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى
المقدار الكبير وهو التخلخل او بالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء
وانما يتوارد ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور
والمقادير المختلفة من غير ان يتحقق معها من ذلك خلاف ما اذا جعل الجسم
بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم
بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في
ذلك الى اثبات الهيولى بل يأتي على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم
عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته
الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء
والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر
ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم
لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون
على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال
الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان
يصير القطة على مقدار الجبل وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك
ان انتقال الجسم من مقداره يكون لاستحالة بقائه فلا جاز ان يكون للقصر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ
من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف
وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل
جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود

بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول
ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون
جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه
جزءه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى
عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة
ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقالها من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول
لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما يدل على وقوعهما
والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان
القارورة الضيقة الراس تكب على الماء خلاء فيها اصلا فاذا مصت
مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج
ثم يكب عليه دخلها وهذا الطريق يعلمون الرشاشات الطويلة الاعناق
الضيقة المنافذ جدا بالورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص
منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل
لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث
يشغل مكان ذلك الخارج ايضا ثم اوجد بعد ذلك الهواء المتخلخل البارد الذي لا
تكاثف فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها
الماء بضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وشد راسها
واغليت فبعد الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا
في الماء وازدياد في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فينصدع وقد يستدل بان
الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر انه لم يكن انفصل عنه
جزء

توقف بان البرد لا مدخل له بل الماء انما رايته تكب م ١٢

يجوز ان يكون الانصداع لان الحرارة توجب تفريق المتكاثفات فيميل الاجزاء الى الصعود وينصدع الانية بحر وجهاد ج ن ١٢

جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء وما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول
بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء
الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف
السمن والورم والذبول بمكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم
بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال امام والمشهور
ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي لان الاجزاء الاصلية
والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم يورث
حركة كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب
عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشابهها لها ونقص مقدارها عند الذبول
عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال
الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه
فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول
من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان
المراد بحركة شيء في مقوله ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من
تلك المقولة الى فرد آخر وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه ظ
ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير
في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له
المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما
كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء لما كان له المقدار الكبير فحل

وقد يستفتى الشيخ المقتول في المطارحات بما قاله الامام ومذهب الى ان النمو حركة تكاثفية لا كمية م ١٢

اجيب هو الكاثفي بكثرة مكثه المعنى بالفاعل الذي ساه بالفاضل هو السبب المنفق الشرف كمونه هو اشاعة نزوحه م ١٢

خ ق

المقدار الكبير الصغير جزء من محل المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير والكبير في حالتي
النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس
النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان الاثر لاتصال الزائد
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فهذا الخلط
لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه
صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال
فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من الذبول والهزال
قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد
بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل شخصه
بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد
لا يتبدل شخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل بعينه زيد الشاب
وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية
وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر
عشير ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات
وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان
الكمون والبروز لتكذيب الحس لها اشار الى اثبات الحركة في الكيف
ومن شبهي استحالة واستشهد على وجود ما بالحس فانا نشاهد الماء البارد
يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على
بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية
والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد لبيان الامر الثاني
بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على

سبيل

سبيل التدريج ومن انتقال الخضرة من الحوضة الى الحلاوة ومن الحمرة الى الحمرة
كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متحدة
في ذاتها بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها
على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا
يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون والبروز
والفشو والتفوذ وقد ذكرنا وجوها لابطالها في مباحث المزاج والمص ههنا
اشار الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس
فان الماء لو كانت فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحرارة باطنه من
ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس
وفي الاين والوضع ظاهر اي وضوح الحركة في مقولتي الاين والوضع اما
في الاين فلكونه معلوما بالضرورة بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة
لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بها بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره
فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا يخفى ان الحركة
في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم
ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم للكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء
على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عنده من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان
هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى الاختلاف
وتعدد الاولين للتعدد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واختلاف

الحركات قد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض واتحاد ما قد يكون بالشخص
وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فنشير
في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتفقوا
على ان تعلقها بثلثة اشياء وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي فيختلف
باختلافه مهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه
مهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فنبنوا على ذلك انه اذا
اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف
المحرك او الزمان نوعا لا يختلف الحركة لان تنوع المعروض
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع
كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصول هو بين
مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع
والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا
واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية ولو فرض فلا خفاء في جواز
احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض
لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق
الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها اما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف
المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع
بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة
من البياض الى السواد على طريق التقويم ثم التجزيم ثم السواد مع الحركة من السواد
الى البياض على طريق التجزيم ثم التقويم ثم التبييض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع
وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة

معها

معها على الاخرى كالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة
ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا
معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد
بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة
فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا
واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا يعني عدم
اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركته
اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته
من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
على طريق الاستقامة غير ما بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية يستلزم وحدة
ما منه وما اليه من غير عكس ولهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه
وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد
بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة
لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة
ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا
انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين
الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع
اتحاد جنس الحركة ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز التموج والتخلخل والتخلخل

والبرد والسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون
الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بحركة ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع
حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة
ولا يضر في تلك الحركة بوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها
الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا يجري فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف
الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها
انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك يبطل
وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان
كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل و
اجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني المؤثر
قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية
فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي
امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور
حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون
في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم
وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد
عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة
التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو
الظاهر من كلامهم فلا شك انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين
لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص

وكل واحد

وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه
فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان جزء واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر
في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف
حركته هذه بان راميه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة وذلك
ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على
جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على
سبيل البدل وفي بيتنا في بحثه انه يجوز توارده ما على سبيل التعاقب ايضا
فليراجع ثم اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون
مضادا مع قائل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل الماء والنار الى العلو
وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس
او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من
وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا تضاد للحركة لما مثلها مع تضاد
المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين
وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او
بالقسر ولا تضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد
على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل
منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا تضاد ما فيه لان الصعود
والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا السود والتبيض عند اتحاد
الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل
متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول

في صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك
الصورة بعلة اخرى وما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وهبوطها الى تحت متضادتان مع ان المتحرك
واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحل لتضاد الحركتين
القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان
يكون لتضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد
الاولين للتضاد اما تضاد المبدأ او المنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما
قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى
الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بسبب
ما بين مبدأيهما من التضاد بتعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز
والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد
العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما
يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك مجرده
وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصيته بحيث يوجب
صدق ضد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد ومهما قد
صدق بتضاد الطرفين ضد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام
قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية و
المنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون
الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق
بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت تلك

وهو ما اشار اليه بقوله وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم

وهو الاول اشار اليه بقوله وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم

الوصفين

الوصفين العارضين اعني وصفي المبدائية والمنتهائية لانتهائهما خارجا عن وجود
الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب و
البعد من المحيط فانهما مقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين اقول كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما خارجا عن وجود
الحركتين فكذا تضادهما ايضا خارجا عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد
الوصفين المتاخرين علة للآخر فان قيل يلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من
نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاول وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات
المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة
مع المستديرة اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد
بين المستديرين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى
وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا
كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين
الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى
ما ذكروه على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في بحث الكيفيات
المحققة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل على هذا لا
يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود من المركز الى المحيط و
الهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد
من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا غالبة والطبع
متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول
فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه اليهما فتعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل

ومن المركز والمحيط فيهما من حيث التوجه اليهما غاية الخلاف ونهاية التباعد
واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام
الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل يعرض لها الكمية بالعرض
بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فيجب ان يقع لها
يعرض لها الانقسام واما المبدأ او المنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور
انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس شيء منهما كما بالذات حتى
يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام
هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل
في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة
في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد
على ما هو راى افلاطون وشيعته لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على
حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقسام الحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة
واما الانقسام الكمي الذي هو كثرة امتداده الوهمي الى ما له من الاجزاء بالقوة
بحيث يحصل له اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام
المسافة او الزمان وتعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف
فيكون بطيئة ولا يختلف بها الماهية لا بد للحركة من زمان وامتداد في الاين
او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان
الاسم باطلاقه في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد ويسمى ح سريعة
وتضعف ويسمى ح بطيئة وتعرف السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة
المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر

وعن البطوء

وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة
بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء تقبلان الاشتداد
والضعف ولا شيء من الفصول يقبل بها ثم كل من السرعة والبطوء بل
ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطوء وبطيئة لاحظ لها
من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء
بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا
يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل
منها ينقسم الى ما لا نهاية وكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك
الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان
والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك
المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما
يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة
الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء المانعة الخارجية
او الداخلية لا تخلل السكنات والا فالاحسن بما اتصف بالمقابل ذهب
المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك
واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات
لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بآ بالحس
بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي

يتحرك من الاول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته المعمورة فان
ذلك الوقت كثير فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك
الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من
المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون
السكنات المتخللة بين حركات الفرس في تلك الوقت ازيد من حركاته بالف
الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة
في سكنات يزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة
في الغاية ولا يرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء اما قسرية
اما خارجية او داخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية
كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح
سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا
عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية
ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم
والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئهما نفس الارادة كما في رمي الحجر
وتحريك اليد برفق ولا انفصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود
زمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كما رسطو واتباعه والجبائي
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه
سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية
عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع وتحصيل ما ذكره
ان كل حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا يذهب على الاستقامة

الى غير

الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع الى
سمتها او ينعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بين ثابتين
المستقيمين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة
واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول
الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما
ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل
فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة
يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه
زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول
منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون آنيا وآن الميل اللاوصول
غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين
زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى
او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو
علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس
هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى
موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه
مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز
ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة
وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول كما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون
لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة
مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات

الخ مجموعه ن

في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة
والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات واقول انا لا نم ان اللاوصول
آني في قوله ضرورة ان زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا
والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا نم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة
والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان
زوال كل منها زماني لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك
وحال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع
حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا
يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك صار اغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد
المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخرق متدرجا في الضعف الى
ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما هو
بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من
غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح
اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع
تعادلهما دائما وبهما فيكون محركا محصا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل
فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع ليكون الجسم
ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن
الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من
الفريقين في انكاره ايضا طريق فقال الحكماء الذين صححوا وجوب السكون بينهما
فاذا فرض ان صعد الحزلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحا

سطح

سطح فلا شك ان نزل الحزلة راجحة مع تحيب وقوف الحزلة لتوسط
السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل
لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان
لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الحزلة واجيب بان
الحزلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع بريحه
فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك
فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي وقوف الجبل قالت المعتزلة لا
سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة
النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة
لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل
الاعتمادين يوجبه والسكون حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين
وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات
الاربع اما في الاين فيتعين به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات
الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاث الباقية فيتعين
به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير
نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع
من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض
عليه بان الحركة في المقولات الثلاث قد يكون من صنف الى صنف او
من فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال
السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة
عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه

خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان
لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضاد معا تضادا مشهوريا واكثر
هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضاد تضاد ما فيه السكون قد
يعرض له تضاد كالحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد
سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل فضلا
عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول
واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان
لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة
ولا في البرودة ومن السكون طبيعي وارادي وقسري السكون اعني حصول
الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه
المتكلمون ينقسم الى طبيعي وارادي وقسري لان مبدأه ان كان
خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي
لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قار الذات وغير
الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى
الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لئلا والجسم اليه فيقف اي لئلا والطبيعة
الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء
في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الترد الى
الامر الطبيعي وهو حصول الماء بالحركة في مكانه فانه لو كان في مكانه الطبيعي
لم يقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية

الحركة الطبيعية

الحركة الطبيعية رده الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة
الطبيعية دورية لان الفلك الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع
الترد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية
فهي ليست على هذا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات
الدورية كذلك لان كل نقطة نفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا
عنها بتلك الحركة ومن الحق ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل
المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها
بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت
في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع
لكن لا يكون الحركة واحدة لان الهرب عنها حركة غير الحركة التي بها يطلب
الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف
يعني ان الحركة القسرية يستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي
فتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المحرك
بالحركة الى ان يصير مغلوبة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية
الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة
الطبيعية فانها يستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض
البساطة ومقابلها اي التركب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون
تركب فانما يعرض البساطة والتركب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو احدهما بتوهم التعدد
في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط وانه الارادة تترك ان التي الى السكون الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم

الشك ان الشيء حمل التضاد على مطلق التخالف والا فعدم التحقق في التضاد المصطلح ظاهر لكونه عدميا م ن

اي الاستواء

اي عدم الحركة

اي حركة الطبيعي

اي صيرورة مفعولا

اي الكون

والتناسب لا يكون مقتضيا الغير التناسب ظاهر م ن

رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف
جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست
من المركب في شيء ولنا الموجود ههنا هو الاشتداد والحركة قد تكون بالذات
وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي
لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركته ذلك المقارن عدم
بقاء حسب امتنع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان
يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال
في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة
كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة
لا تتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات
الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز
العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والطبيعية فيميل الى سمت
غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة
مركبة من السمتين اعني سمت رمي اليه وسمت يطير هو اليه واما الدليل فلان
امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم ذكر الاستند
الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف
المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل
بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر
يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء

ذلك المعنى

ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية واشار المص الى
ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه
اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية
عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او
طرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان
وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا
يقع في الزمان ويسئل عن متى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في
زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الخسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر
ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى مهية الزمان فقال الزمان
مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر قال
الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها
ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة
لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من
المسافة معا فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هي
الحركة ليس من جهة ما هي المسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى المتقدم
والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه
ان هذا التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان
على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون

واختاره المص على ما مر في بحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات
للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات
كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لعروض المتغيرات كالاجسام فان
ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام بالعرض
فانه بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض متى ولا يفتقر وجود معروضها
وعدمه اليه اي لا يفتقر وجود موضوع المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان
معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على
عارضه المتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره
القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على
المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والظرف
يعني الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط
كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي
والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست
اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف
يكون تثليثا والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا وعدم في الزمان لا
على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان
لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الآن
زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون
زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون
آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول
في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات
يستلزم

يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه
ان الحصول التدريجي حصول حاله هوية اتصالية ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون
حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين
من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في
زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه
يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني ودفعي الا ان احدهما يستمر
في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان
لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة
زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض جزء آن زمان حركته فهذا
القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي
هو متناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في
التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام
الآن وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن والا ويكون عدم
فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه
قيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان
والآن يوجد في احدهما واما فلا يمكن ان يوجد فيه والا يلزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان الزمان موجودا ايضا في
زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك
الآن ايضا موجودا في آن آخر ويلزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان وجود

في الزمان فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

قالت الاشاعرة العقول انما تعقل ما هو في الوجود وقال الحكماء
العقول تعقل ما هو في الوجود وما ليس بموجود
قال بعض المحققين انما قال ما هو في الوجود ولم يقل ما ليس بموجود
لان العقول تعقل ما هو في الوجود وما ليس بموجود
عندهم تكون العقول لان الظاهر ان العقول لا تعقل ما ليس بموجود
انما قال فاطر ذوات العقول على وجه الحكاية ولم يقل فاطر العقول
ليكون اختلاف لفظه على وجه الحكاية ايضا فيكون الحد على وجه زيادة على تعريف الامر
مقام الحد وهو تفسير الحكاية ايضا فيكون فاطر ذوات العقول وحكمت دلالة على ان العقول
فاطر الذوات العقول وحصلها ايضا فيكون الصفات زيادة على ذوات العقول وحكمت دلالة على ان العقول
ثم علم من هذا ان العقول تحتمل ان يكون فاطر ذوات العقول وحكمت دلالة على ان العقول
عام فهم بعد على تقدير ان يقول فاطر العقول فلانه لو قال فاطر العقول لكان فاطر الصفات
الاول فلان كون الذوات الفاعل الصفات عين الذات فلا يكون فاطر الصفات
الصفات زائدة وادعاء ان الصفات زائدة على الذوات فقط فهم الى فاطر ذوات العقول
المعنى انه فاعل الذوات على التقدير يشايع لا يتوهم كيف يكون فاطر الذوات فقط لكان زيادة الصفات
وصفاتها ايضا لانها على انه على هذا التقدير لا يتوهم كيف يكون فاطر الذوات
ولا فاطر الا الله فعلم وقل مقدر كان فاعلا يقول كيف زيادة على الذات على مذهبها وانت
وصفات الواجب ان مذهب الاشاعرة وعدم توهم كونه قديما المنفي
والحال ان مذهب المعتزلة ان يكون قديما المنفي
الذات عند الحكماء ويحتمل ان يكون الواجب الذي هو العلة فلا يحتاج الى فاطر العقول
كالواجب قديما المنفي كيف يتوهم في الواجب والا يتوهم زيادة الصفات على الذات
الذي هو المعنى كيف يتوهم في الواجب والا يتوهم زيادة الصفات في الواجب
التوهم مع العقول فالمعنى انما قال فاطر ذوات العقول وعلى هذا ايضا وصفات الواجب ولكان ان صفات
كالواجب اي كما يتوهم في الواجب ان يقال كيف يتوهم زيادة الصفات في الواجب
سوال كلمة سوال آخر وهو
الواجب قديما عند الحكماء والمعتزلة لا عند الجميع بل عند البعض زائدة على الذات فتوهم الزيادة على الذات
البعض والله اعلم بالصواب

يستلزم

الآن في آن فيتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن
آني فقوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا فيكون له امتداد قطعا
قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد
وهي لا لوجوده والنزاع فيه والسند ما مر آنفا وحدوث العالم استلزام
حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه
ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم والسادس الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم
باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع
بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة للانسان بحسب نسبة بين اجزائه وبحسب كونه رأسه
من فوقه ورجله من تحته ولهذا يصير الانعكاس وضعا آخر وفيه تضاد
فان القيام والانعكاس وجودهما يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان النزع قد يكون اشد انتقاء
والمنافاة من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث
يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى
الحيازة ايضا اي هيئة حاصلة بسبب نسبة الى ملاصق يحيط به احاطة بها
وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل يترتب عليه من
الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الحيازة الى اياها وعرضيا كنسبة الانسان
الى قميصه الثامن التاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما
ذهنا والا لزم التسلسل يعني ان الثامن المقولات التسع

الوضع

الملك

ان يفعل وان ينفعل

ان يفعل

يا الله

ان يفعل وهو تاثير الشيء في غيره على اتصال غيره كالحال الذي
للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تاثر الشيء عن غيره
بذلك كالحال الذي للمسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من
المحققين منهم المص الى ان ثبوت تاثير المقولتين انما هو في الذهن
اذ لو وجد تاثير الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك
تاثير وتاثر آن يلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان
كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل
ما يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس
كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال
والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل
قال الشيخ انما اوثر ان يفعل وان ينفعل
على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان
للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة
ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث
هو كذلك ولفظ ان يفعل
وان ينفعل مخصوص
بذلك عمت
مباحث الاعراض
بعون الله
وتوفيقه